من عواري الزمان عندي
وانا قاسم بن احمد بن
جمال الدين الاقراسي

كتاب كشف منار شمس العز

معولى احمد طلبر الكاني زنا نس ضايع اولان كشف منار بدلى
بو كتاب بر موجب امر پاد شاهى صحاف سلمان سوقسله
العبد احمد النمشى حرر

عدد اوراقه ١٧٢ وبعد سلطاه
١٧١

سلطانى

جامع الاسرار في شرح المنار



عدد اوراق يوز يتمش بر

من عوارى الزمان عند افقر عباد الله
محمد بن زكريا العرندة

حرره الفقير
محمد بن علي الكوكبي

بسم الله الرحمن الرحيم   اللهم وفقنا بالتمام   الحمد لله الذي أبقى بالعلماء معالم الدين وآثاره وأحيا بهم سبل
الشرع ومناره وأنطق ألسنتهم للطائف الحكم وخصهم من بين الأنام بجلائل النعم ويسر عليهم كشف دقائق
المشكلات ووفقهم لبسط حقائق المعضلات ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة [illegible]
وصميم الجنان داعية إلى نعيم الجنان ونشهد أن محمدا عبده ورسوله المصطفى من أطيب عترته المجتبى
من الكرم أرومته صلى الله عليه وعلى أصحابه الذين تشمروا لإظهار دينه بتمام السعي في البداء ولم يتحرجوا
أن أريقت دماؤهم بالحمام في الهواء وسلم تسليما كثيرا وبعد فإن أحرى ما تصرف إليه الهمم أعني
وأولى ما تعطف عليه المساعي بعد معرفة الله تعالى علم أصول الفقه لتبيين معاقد الحلال والحرام
وقد صنف الإمام الكبير والهمام النحرير مولانا حافظ الملة والدين النسفي نور الله مرقده كتاب
منار الأصول مشتملا على الحوادث فيه ولكن لطيفه مع حسن الترتيب والتهذيب ولطف
الإيجاز والتركيب غير أنه اقتصر فيه على الأصول كل الاقتصار وأوجز تحاشيا للتحيف والاختصار كان
مفتقرا إلى الكشف والتوضيح والتفسير فنظر طائفة من الخلان أن أكتب له شرحا جامعا لما به
من ضبط الدلائل فشرعت فيه راغبا الإيجاز ساعيا للإختصار وسميته جامع الأسرار في شرح
المنار والتوفيق من الله تعالى ملهم الصواب إنه ملهم الصواب وإليه المرجع والمآب

اعلم أن أصول الشرع [illegible] اعلم أن أصول الفقه علم بأحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام
الشرعية على وجه كلي المراد من الأصول الأدلة لأنها ما يبتنى عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره
والشرع [illegible] لغة [illegible] إما بمعنى الشارع فيكون الأدلة التي نصبها الشارع فالمقصود من الإضافة
تعظيم المضاف كبيت الله أو بمعنى المشروع فيكون المعنى الأدلة التي تثبت بها المشروعات
فالمقصود من الإضافة تعظيم المضاف إليه لكونه [illegible] فكان أولى [illegible] اسم لهذا الدين
كالشريعة يقال شرع محمد كما يقال شريعته وأما عدل عن لفظ الفقه إلى الشرع لأن بعض
الأدلة سوى القياس يتمسك بها في علم الكلام فيكون إضافة الأصول إلى الشرع أعم فائدة
ثم قدم الكتاب لأنه أصل من كل وجه وأعقبه بالسنة لتوقف حجيتها على الكتاب وأخر الإجماع
لتوقف حجيته عليهما وأورد القياس بالذكر لتوقفه في كل حادثة على شيء آخر على الأصح فإن قيل
كيف انحصر الأصول على الأربعة وكثير من الأحكام تثبت بشرائع من قبلنا وبالعرف وتعامل
الناس والاستصحاب كحال الطاهر والأطهر والأخذ بالاحتياط والقرعة وشهادة القلب
والتحري والعمل بالعامة [illegible] وحكما [illegible] والأسباب والشروط التي هي
العلل وبالقواعد الكلية وأصول الأبواب كما في جامع الكبير والزيادات وبآثار الصحابة
وكبار التابعين [illegible] فكلها خارجة عن الأصول الأربعة قلنا لا نسلم

اسم الكتاب

أنها خارجة بل كلها راجع إلى الأصول الأربعة أما شرائع من قبلنا فلحقت بالكتاب والسنة لما
أنها صارت شريعة لنا والعرف والتعامل ملحقان بالإجماع العملي والاستصحاب عمل بحكم ثبت
بالكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس في حال البقاء لعدم المزيل وكذا العمل بالطاهر والأطهر
والأخذ بالاحتياط عمل بالأقوى من الدلائل الأربعة والقرعة لتطييب القلب عمل بالإجماع أو
السنة وشهادة القلب عمل بالسنة لأنه عليه السلام قال لوابصة استفت قلبك وكذا العمل
بالتحري عمل بالكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس قال الله تعالى فأينما تولوا فثم وجه الله
نزلت حين اشتبهت القبلة وأجمعت الأمة على جواز التحري عند العجز وورد فيه السنة
والآثار والعلل وما في معناها ملحقة بالقياس وآثار الصحابة وكبار التابعين ملحقة
بالحديث أو بقول النبي عليه السلام أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وخير القرون قرني ثم
الذين يلونهم ثم الذين يلونهم الحديث   أما الكتاب أي الذي سبق ذكره واللام للعهد
فالقرآن اللام في القرآن مصدر كالقراءة والمراد هنا المقروء فيتناول جميع ما يقرأ من الكتب
السماوية وغيرها فاحترز بقوله المنزل عن غير المكتوب السماوية وبقوله على الرسول
أي على رسولنا اللام بدل الإضافة عن الكتب المنزلة مثل الإنجيل وغيره وبقوله المكتوب
في المصاحف عما نسخ تلاوته وبقيت أحكامه مثل الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما
البتة نكالا من الله وبقوله المنقول عنه نقلا متواترا عما اختص بمثل مصحف أبي فإن فيه
من قوله فعدة من أيام أخر متتابعات وبقوله بلا شبهة عما اختص بمثل مصحف ابن مسعود
رضي الله عنه كان نقل بطريق الشهرة وهذا على قول الجصاص ظاهر فإنه جعل المشهور أحد قسمي
المتواتر وأما على قول غيره فلا شبهة تأكيد وهذا الموضع يصلح للتأكيد لقوة شبهة المشهور
بالمتواتر ولا يقال يلزم على هذا التعريف التسمية سوى التي في سورة النمل فإنها داخلة في التعريف
لما أنها مكتوبة منقولة بطريق التواتر مع أن هذا [illegible] لعدم الكفر بإنكارها وعدم
جواز الصلاة بها وعدم حرمة قراءتها على الجنب والحائض لأنا نقول الصحيح من المذهب أنها
من القرآن [illegible] في كل سورة عندنا بل هي آية منزلة للفصل بين السور [illegible] لم يكفر منكرها
لأنها [illegible] كتبت للتبرك كما في صدور الكتب لا لكونها من القرآن [illegible]
[illegible] الإكفار [illegible] الصحيح [illegible] شبهة [illegible]
إلى [illegible] فلا [illegible] الغرض [illegible] الجنب والحائض [illegible]
التيمم لجواز قراءة [illegible] ولا يقال [illegible] النبي عليه السلام مع أنه غير منقول بطريق
التواتر إذ العوائد والشهرة [illegible] لا [illegible] هذا التعريف للقرآن الذي [illegible] المطلق

القول — وهو اي القول اسم للنظم والمعنى وانما ذكر النظم الذي يدل على حسن الترتيب
مكان اللفظ الذي يدل على الرمي رعاية للادب وتعظيما لعبارات القرآن وذكره في تعريف الخاص
وغيره اللفظ لان ذكر تعريف الخاص من حيث انه خاص لا الخاص القرآن ولا يقال لو كان لا الفارسية
يجوز في الصلوة عند ابي حنيفة رح مع ان عبارة الفارسية غير مكتوبة ولا منقولة لانا نقول انما جاز
عنده لقيام المعنى المجرد مقام النظم والمعنى او لقيام العبارة الفارسية مقام النظم كما قال ابو يوسف
ومحمد رح في حالة العجز اذ مبنى الصلوة على التيسير لانها حالة المناجاة مع الرب ويكون النظم
ركنا بالتقدير فيدخل في الحد واقسامها المتضمن النظم والمعنى وذكر اي الاقسام اربعة
وكل قسم اربعة ايضا والاقسام مذكورة في المتن
صيغة ولغة قيل لكل لفظ معنى
لغوي وهو ما يفهم من مادة التركيب ومعنى صيغي وهو ما يفهم من هيئته اي من حركاته وسكناته فالمفهوم
من ض ر ب مثلا يعني الضرب ومن هيئته وقوع ذلك الفعل في الزمان الماضي ولكن الظاهر
ههنا انهما معنى واحد لان المشايخ قلما يلتفتون الى مثل هذه التكلفات التي لا تليق بهذا
الفن وانما قدم وجوه النظم لان اللفظ مقدم على المعنى واعلم ان الدلايل الحصر التي ذكرها
الشارحون غير تامة يعرف بادنى تامل والاولى ان يتمسك فيه بالاستقراء التام الذي هو حجة
والاستقراء فيما يمكن ضبط افراده تام وفيما لا يمكن غير تام كافراد اللغة والكتاب مما يمكن ضبط
افراده من هذه التقسيمات — وبعد معرفة هذه الاقسام الى اخرها اراد معرفة
من اضيفها ماخذ اشتقاق الالفاظ التي هي اسماء اقسام الكتاب كالخاص مثلا فانه ماخوذ
من قولهم اختص فلان بكذا او اراد ترتيبها تقدمها على البعض عند التعارض ومعانيها
حقايقها اللغوية وحدودها الاصطلاحية وما يتعلق بها الاثار الثابتة بها من ثبوت الحكم
قطعا او ظنا ووجوب التوقف وغير ذلك — اما الخاص فكل لفظ قيد باللفظ ليخرج الدوال
الاربعة وليعلم ان الخصوص من اوصاف اللفظ وقيد لوضع لمعنى ليخرج المهملات والمشترك
ايضا لانه وضع لمعنيين ونقول انه يخرج المجاز لانه وضع لمعنى ولكنه غير معلوم ولا حاجة الى الاحتراز
عنه لان هذا التقسيم بالنظر الى الوضع والاجمال عارض على المجاز في اصل وضعه لا يخرج عن هذه
الاقسام ولكنه احترز عنه نظرا الى الظاهر وقيد على الانفراد ليخرج العام فانه وضع لمعنى
معلوم شامل للافراد اذ المراد بالانفراد ان يكون اللفظ متناولا [illegible] من حيث انه واحد مع قطع
النظر عن ان يكون له افراد او لم يكن — كالانسان نظير خصوص الجنس ورجل
نظير خصوص النوع وزيد نظير خصوص العين وانما قال للانسان جنسا على لسان اهل

معلوم

عن الانفراد

كانسان

الشرع واصطلاحهم مع ان الانسان نوع الانواع عند المنطقيين والرجل صنف لان المشايخ
لا يلتفتون الى اصطلاحاتهم وحدودهم بل يذكرون تعريفات على طريق الرسم لحصول المقصود ونحو
تركا للتكلف ولهذا ذكر كلمة كل في تعريف الخاص مع انها لاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة الى فهم
المعنى — قال السيد الامام ابو القاسم الشهيد السمرقندي رحمه الله في اصول الفقه هذا كتاب
فقهي لا نشتغل فيه بذكر الحدود المنطقية وانما نذكر فيه ما يتوقف على معنى اللفظ كما هو
اللايق بالفقه — وحكمه كذا اي حكم الخاص الاثر الثابت به اي المخصوص مدلوله
قطعا اي على وجه ينقطع ارادة الغير عنه — ولا يحتمل البيان اي بيان التفسير
لان شرطه ان يكون النص مجملا او مشكلا والخاص بين بنفسه ولا يكون فيه اجمال ولا اشكال
فلا يجوز الحاق التعديل اليه — اعلم ان الزيادة على النص بخبر الواحد لا يجوز لان الزيادة
نسخ عندنا ولا يجوز نسخ النص الخاص بخبر الواحد لانه ظني ولا يجوز ان يكون بيانا لمجمل الكتاب فقال
ابو يوسف في تعديل الاركان في الصلوة اي الطمانينة في الركوع والسجود والاستواء
في القومة والجلسة بين السجدتين فرض خلافا لابي حنيفة ومحمد رحمهما الله فانه عندهما واجب
لان قوله تعالى اركعوا واسجدوا خاص ومعنى الركوع والسجود معلوم ولا اجمال فيه لان الركوع
هو الميلان عن الاستواء والسجود هو وضع الجبهة على الارض فلا يكون الحاق التعديل بهما على سبيل
الفرض بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام للاعرابي قم فصل فانك لم تصل بيانا بل زيادة على
النص بخبر الواحد فاثبتنا الوجوب بالخبر لتثبت الحكم على حسب دليله — وتبطل
شرط الولاء والترتيب اي الموالاة في افعال الوضوء ولا تفريق بينها بحيث
والذي يتابع تقطع التتابع جفاف العضو مع اعتدال الهواء شرط في الوضوء عند مالك
والشافعي في السنة بفعل النبي عليه السلام فانه واظب عليه السلام على الموالاة
قالوا فلو جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز والترتيب هو ان يراعي النسق المذكور
في قوله تعالى فاغسلوا الاية والنية وهو القصد بقلبه عند غسل الوجه ازالة الحدث واستباحة
الصلوة شرط الوضوء عند الشافعي رح لقوله عليه السلام لا يقبل الله تعالى صلوة احد حتى
يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه وكلمة ثم للترتيب ولقوله عليه السلام الاعمال بالنيات
او ما قياسا على التيمم اذ البدل يخالف الاصل في الشروط والتسمية عند اصحاب الظواهر
ورواية عن مالك ايضا تشترط فيه لقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم الله وقلنا لا يجوز
ان يكون الولاء والترتيب والنية والتسمية شرطا فيه بهذه الاخبار لان قوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم وامسحوا برؤوسكم لفظان خاصان لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة

وليستوا الطهر في الاشياء بما يكون زيادة على النص وهي نسخ له ولا يجوز وهذا معنى قول الشيخ
رحمه الله وبطل شرط الولاء الى آخره فان قيل فهل قلتم بوجوب النية واخواتها كما قلتم
بوجوب التعديل في الصلوة بخبر الواحد ولا مانع من القول بالوجوب وذلك لان الوضوء احط
رتبة من الصلوة لانه فرض لغيره والصلوة فرض لعينه فلو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء
كان مكمل الصلوة يلزم التسوية بين الاصل والفرع فقلنا بالسنة في مكمل الوضوء اظهارا
للتفاوت بينهما كذا قالوا ولكن هذا الجواب لا يتم لان من القول بالوجوب في مكمل الوضوء
لا يلزم التسوية لظهور التفاوت بينهما بوجه آخر وهو ان الوضوء الملزم بالنذر والشروع
والصلوة يلزم والاوجه ان يقال ان ذكر التفاوت درجات الدلايل فان الادلة السمعية
اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المتواترة وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالآيات
المأولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الاحاد التي مفهومها قطعي وظني الثبوت ظني الدلالة
كاخبار الاحاد التي مفهومها ظني قطعي وظني فبالاول يثبت الفرض وبالثاني وبالثالث
يثبت الوجوب وبالرابع يثبت السنة والاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر
التعديل من القسم الثالث لانه عليه السلام امر الاعرابي بالاعادة بقوله فانك لم تصل فثبت به الوجوب
واما قوله عليه السلام الاعمال بالنيات ففي القسم الرابع لان معناها ثواب الاعمال واعتبارها
فيكون مشتركا في الدلالة فيثبت به السنة وكذا خبر التسمية معارض بقوله عليه السلام من توضأ
وسمى كان طهورا لجميع اعضائه ومن توضأ ولم يسم كان طهورا لما اصابه الماء فلا يكون قطعي
الدلالة فكيف والاستعمال جملة في نفي الفضيلة شايع وكذا دليل الموالاة لا يدل على الركنية فانه
عليه السلام كان يواظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان وخبر الترتيب ايضا
معارض بما روي عنه عليه السلام انه نسي مسح الرأس فذكر بعد فراغه من الوضوء فمسحه ببلل
في كفه فلما كانت هذه الدلايل ظني الثبوت والدلالة ثبتت بها السنة لا الوجوب
والطهارة كذا اي بطل شرطية الطهارة في طواف الزيارة وقال الشافعي رحمه الله الطهارة
في الطواف شرط لقوله عليه السلام الا ان الطواف في هذا البيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه المنطق
الطواف صلوة الا ان الله تعالى ابا ح فيه المنطق قلنا لا يجوز ان يكون شرطا لانه تعالى امرنا
بالطواف بقوله وليطوفوا والطواف لفظ خاص لمعنى معلوم وهو الدوران حول البيت
فلا يكون وقفه على الطهارة عملا بالكتاب لانه ساكت ولا بيانا له لانه ليس فيه اجمال بل زيادة عليه
بخبر الواحد فلا يجوز ولكن يراد شرطية الطهارة عليه واجبا وهو الصحيح لئلا يلحق الدم
بتركه وكان ابن شجاع يقول انها سنة كذا في المبسوط فان قيل النص مجمل



لان نفس الطواف ليس بمراد بالاجماع فانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه
الابتداء من الحجر الاسود على الاصح ويلزم اعادة طواف المحدث والعريان والطواف
المنكوس فثبت انه مجمل المعنى فاذا ثبت شيء عليه كالربوا فيجوز ان يلحق خبر الواحد
بيانا له به قلنا اما التقدير بسبعة اشواط فثبت بالمتواتر فيجوز الزيادة به ولهذا
قال الشافعي رحمه الله لا يجوز النقصان عن السبعة الا ان علماءنا قالوا ان الاكثر لم يكن التقدير
بها للاكمال ويحتمل ان يكون للاعتداد فثبت القدر المتيقن وهو جعل ذلك شرط الاتمام ولم يكن
شرط الاعتداد فالاكثر يقوم مقام الكل واما الابتداء من غير الحجر الاسود فمن اصحابنا
من يقول انه معتد به ولكنه مكروه ولئن سلمنا عدم الاعتداد كما ذكر محمد رحمه الله في الرقيات
فذلك لان ابراهيم عليه السلام جعل الحجر الاسود علامة لافتتاح الطواف كما روي في الخبر كذا
في المبسوط ولكن لا يرد السؤال به لان هذه زيادة على النص بخبر الواحد ولا شبهة
ان نفي النفي ليس بمجمل في نفسه ولكنه مجمل في حق المبالغة وابتداء الفعل لانه صدر
بصيغة التطوف وهي للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث الا
الاسراع في المشي فالتحق خبر العدد والابتداء بيانا واما خبر الطهارة لا يصلح للبيان لان
الطواف لا يحتمل الطهارة واما وجوب اعادة طواف الجنب والعريان والمنكوس فليس
لعدم الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش كوجوب اعادة الصلوة التي اديت مع الكراهة ولهذا
يجبر بالدم اذا رجع من غير اعادة وللخصم ان يقول لا نسلم انه مجمل في حق الابتداء من الحجر
ولئن سلمنا انه مجمل في حق العدد لان المبالغة يحتمل العدد والاسراع اما لا يحتمل الابتداء منه
ومن غيره والتاويل بالرفع اي وبطل تاويل الشافعي رحمه الله القرء بالاطهار في قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء اي وليتربص المطلقات المدخول بهن
من ذوات الاقراء مدة ثلثة قروء لان الثلثة لفظ خاص لمعنى معلوم لا يحتمل غيره فلو حمل
القرء على الاطهار انتقض عن الثلثة لانه اذا طلقها في الطهر يجعل الشافعي ذلك الطهر محسوبا
من العدة فينتقص كل الطهر في حق العدة لا محالة اذ المراد من الطهر هو الطهر الشرعي المتخلل
بين دمي الحيض بالاتفاق فيصير العدة قرئين وبعض الثالث بخلاف ما اذا حملناه على الحيض
لانه لو طلقها في الحيض لا تحتسب تلك الحيضة بالاتفاق فالحمل على الحيض موافق الكتاب اولى
من الحمل على ما يخالفه فان قيل في الحمل على الحيض مخالفة من وجهين ايضا احدهما انه يلزم ازدياد
الحيض على الثلثة اذا طلقها في الحيض لانه لا تحتسب تلك الحيضة بالاجماع فيصير ثلثة
اقراء وبعض الرابع والثلثة كما لا تحتمل النقصان لا تحتمل الزيادة ايضا والثاني ان الطلاق

علامة التذكير في مثل هذا العدد و الحيض مؤنث و الطهر مذكر فدلت الهاء في الثلثة على ان المراد من
القرء الاطهار قلنا الجواب عن الاول انه يلزم الزيادة ثبت ضرورة وجوب التكميل لا يتجزى العدة
وتحمل مثل هذه الزيادة احترازا عن النقصان كما ان عدة الامة على النصف من عدة الحرة بالاجماع
ثم جعلت قرئين وفيه زيادة نصف القرء وعن الثاني ان الحيض وان كان مؤنثا فالقرء المضاف اليه
الثلثة مذكر ولا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم المذكر و المؤنث كالبر والحنطة
فلما اضيف الى المذكر ادخل علامة التذكير ومما يؤيد ان المراد من القرء الحيض قوله عليه السلام
دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان لان اثر
الرق في التنصيف لا في النفي وقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض الآية فاقام الاشهر مقام
الحيض دون الاطهار كذا قيل وفيه بحث اذ لا يلزم من قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك ان يكون
من القرء الا الحيض ولا يلزم من قوله تعالى واللائي يئسن من المحيض الآية ان يكون الاشهر ستهن مقام
الحيض اذ يجوز ان يكون مقام الاطهار لان الطهر المتخلل بين الدمين لا يتصور بدون الحيض الا
ان يقال يلزم ذلك بحسب الظاهر و محللية الزوج الثاني الى آخره قال محمد والشافعي
اذا طلق الرجل امراته واحدة او ثنتين فانقضت عدتها و تزوجت باخر وطلقها بعد الدخول وانقضت
عدتها ثم عادت الى الاول لم تعد بثلاث تطليقات ولا يهدم الزوج الثاني الطلاق وعند ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله تعود بثلاث تطليقات ويهدم الطلقة والطلقتين والمسئلة مختلفة بين الصحابة فالحاصل
ان الزوج الثاني يثبت الحل الجديد عندهما خلافا لمحمد والشافعي تمسك محمد والشافعي بقوله تعالى حتى
تنكح زوجا غيره فكلمة حتى للغاية وضعا ولا اثر للغاية في اثبات ما بعدها بل هي منهية فقط كما في كلمة حتى
في الصوم ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فههنا باصابة الزوج
الثاني ينتهي الحرمة الثابتة بالطلقات الثلث ثم يثبت الحل السابق وهو كونه زوجا سابقا فلم
يجعل الزوج الثاني مثبتا حلا جديدا ثم قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له بعد الحق في النص الخبر الواحد
بطريق البيان ولا يجوز ان يكون بيانا لعدم الاجمال فيه اذ كلمة حتى وضعت لمعنى معلوم وهو الغاية والنهاية
وقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله الزوج الثاني محلل بقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له سماه
محللا وهو المثبت للحل وبحديث العسيلة وهو ما روي انه دخل على النبي عليه السلام فقالت ان رفاعة قد طلقها
الثالث فنكحت بعده عبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت تتهمه بالعنة وقالت ما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا فقال
عليه السلام اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق
من عسيلتك ففي ذكر العود دون الانتهاء اي لم تقل اتريدين ان ينتهي حرمتك اشارة الى المحلل
لانه جعل العود الى ذوق العسيلة فاذا وجد الذوق ثبت العود لا محالة ولم يكن العود ثابتا

قبل ذلك فيكون حادثا بالذوق بخلاف اصل الحل لانه كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة وقبل
الذوق وقيل ان العود هو الرد الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا مطلقا
ولم يكن منتهيا فيكون الزوج الثاني مثبتا للحل الذي عدم فيعود عليه بثلث تطليقات واما
النص فساكت عن الزوج الثاني مثبتا للحل ام لا وانما اثبته بوصف التحليل عن الحديث على انه
ساكت وذا لا يجوز قال الشيخ بقوله و بحالته الزوج الثاني الى آخره اجاب عما تمسك محمد
والشافعي بان ذكره صورة الحرمة الغليظة لان ذكر المحل و المحال لا يدخل في التعليل لانه
لو دخل لا يستقيم باب القياس لان محل الاصل غير محل الفرع و لان المحل شرط ولا اثر للشرط
في العلة فان قيل ليس الزوج الثاني محللا في المتنازع وهو صورة الهدم لانه لو كان
يلزم اثبات الثابت لان الحل ثابت وانه لا يجوز قلنا لا يجوز اذا لم يفد اما اذا افاد
فيجوز الا يرى ان يشتري الانسان مال نفسه بماله لا يجوز اما اذا ضم ماله الى مال الغير فاشتراهما
يصح لانه يفيد ملك التصرف او هو اذا العقد في مال الغير وكذا هو ههنا مفيد لانه قبل هذا يكون
الحل ثابتا على وجه يزول بالطلقة او الطلقتين وبعد يصير على وجه لا يزول الا بالثلث او يقول
لما كان الزوج الثاني مثبتا اصل الحل في صورة المطلقة الثلث فلان يكون مثبتا له في صورة المتنازع
اولى فان قيل على هذا وجب ان يملك اربعا او خمسا من التطليقات بان كانت الحادثة واحدة
او ثنتين بالاول قلنا انما وجب اثبات الحل بهذا السبب الثاني بما فيه من الفائدة اقتضى انتفاء
الا اذا لم يتوجه فائدة يقتضيه اقتضاء و بطلان العصمة عن المسروق الى آخره
واعلم ان القطع مع الضمان على السارق لا يجتمعان عندنا سواء هلك المسروق في يده او استهلكه
في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يضمن اذا استهلكه وعند الشافعي يجتمعان وكذا
الحكم في السرقة الكبرى قال لان الله تعالى امر بالقطع بقوله فاقطعوا ولم ينف الضمان صريحا
ولا دلالة لان القطع اسم لفعل معلوم ولا دلالة له على انتفاء الضمان وانقطاع عصمة
المال اصلا ولا يتحقق ضرورة انتفاؤه ايضا لانهما مختلفان اسما وحكما لان احدهما لحق الله
والثاني للزجر وسببا لان سبب احدهما الجناية على حق الله تعالى وسبب الآخر ضمان الجناية
على حق العبد ومحلا لان محل احدهما النفس ومحل الآخر الذمة وكل الدليل على ثبوت
الضمان وهو عموم قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقوله عليه السلام
على اليد ما اخذت حتى ترد الفوائد فمن قال ان القطع يوجب انتفاء الضمان وبطلان
عصمة المال لم يعمل بهذا الخاص وهو قوله فاقطعوا بل يكون زائدا عليه بخبر الواحد
وهو قوله عليه السلام لا غرم على السارق بعدما قطعت يمينه فاشار الشيخ الى الجواب

ذلك بقوله وبطلان العصمة عن المسروق بقوله جزاء لانه لما قطعوا يعني سقوط عصمة المال
ثبت ما شاء وهو جزاء فان الله تعالى اطلق لفظ الجزاء على القطع والجزاء اذا اطلق في معرض العقوبات
يراد به ما يجب حقا لله تعالى على الخلوص انما يجب بهتك حرمة هي لله تعالى على الخلوص ليكون الجزاء
وفاقا وذلك بان تثبت الحرمة لمعنى في ذاته كحرمة شرب الخمر والزنا لا لحق العبد لانه في نصيبه
هي اما لغيره مباحا في ذاته ومثل هذه الحرمة لا توجب الجزاء لله تعالى كسرقة عصير الغير فعرفنا
ضرورة انه استخلص الحرمة لنفسه واذا استخلصها لنفسه لا تبقى للعبد ضرورة كالعصير اذا تخمر
اذ هي حرمة واحدة من ضرورة ذلك تحول العصمة الى الله تعالى فان قيل لا نسلم ان الحرمة واحدة
بل المال محرم لحق الله تعالى لوجود النهي فيجب القطع ومحرم لحق العبد ايضا لحاجته فيجب الضمان
كما في قتل الصيد المملوك في الحرم او الاحرام وشرب خمر الذمي عندكم وكوطء الابن مع الكفارة
ولئن سلمنا انه تحول الحرمة واحدة لا ما تحل القطع الا انما يحرم حقا للعبد وقد اوجب الله تعالى القطع
لنفسه تحقيقا لصيانته على العبد وانتقلت تلك الحرمة اليه كما ذكرنا فلم يبق معنى العبد فيضاف
وجوب الضمان اليه بخلاف جزاء الصيد لانه لم يجب بالجناية على حق العبد في الصيد بل بالجناية على الاحرام او
الحرم الا ترى انه يجب في الصيد الذي ليس بمملوك واذا لم يجب حقه مقتضيا له وجب الضمان وكذلك
وجوب الكفارة بالجناية على حق الله تعالى لا لحق العبد فانها تجب بقتل المسلم الذي لم يهاجر الينا او الحربي
حقه مضمونا بالدية وكذلك شرب خمر الذمي لان الحد يثبت بها لم يجب لحق العبد فانه لو شرب خمر نفسه يجب
الحد واذا لم يجب لحق العبد وجب جبر حقه بالضمان او نقول يستقل ان يوجد تعالى جزاء على وجه اخر وهو ان لفظ
الجزاء لغة تدل على الكمال المشروع اذ هو اسم للكافي تعالى جزاء اي كفاء وكماله يستدعي كمال الجناية
لا بها سببه وذلك بان يكون الفعل حراما لعينه ومع بقاء العصمة حقا للعبد لا يكون الفعل حراما لعينه
بل لغيره وهو حق المالك فيبقى مباحا في ذاته وذلك اعظم شبهة في سقوط الحد فمن ضرورته تحويل العصمة
الى الله تعالى او نقول بوجه اخر وهو ان الجزاء اسم للكامل والكافي فلو اوجبنا الضمان معه لم يكن القطع جميع
موجب الفعل وكان بعضه ما هو ثابت بالنص فان قيل لو استلت العصمة الى الله تعالى كما في الخمر
يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر قلنا لا يجب القطع في الخمر لانه من شرطه ان يكون المسروق معصوما قبل
السرقة حقا للعبد والخمر ليس كذلك ولا يقال القطع شرع صيانة لحق العبد وفي القول بسقوط العصمة
ابطال حقه لانا نقول لم كان فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا له
من حفظ ماله بالضمان ولا يقال ينبغي ان لا يظهر بطلان العصمة في حق الضمان لانه ضروري وقد اندفعت الضرورة باثباته
في حق القطع لانا نقول قد بينا ان العصمة شيء واحد وقد ظهر ابطالها في حق احد الضمانين فلا يمكن اعتبارها
في حق الضمان الاخر كيلا يؤدي الى تكرار الضمان بازاء شيء واحد بسبب واحد ولذلك صح ايقاع

الطلاق بعد الخلع صريح الطلاق يلحق البائن عندنا وعند الشافعي رح لا يلحق وانما يلحق الطلاق
البائن عنده المختلعة والمطلقة على مال اذ لا يبقى بينهما فيما سوى لما عنى قال الشافعي الطلاق
مشروع لازالة النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده وقلنا ان الله تعالى وصل الطلاق بالافتداء
بالمال وهو الخلع بقوله تعالى فان طلقها حرف الفاء بعد قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به والفاء للوصل
والتعقيب فيكون هذا نصا على ايقاع الطلاق بعد الخلع فيجوز وصل قوله تعالى فان طلقها
باول الاية وهو قوله تعالى الطلاق مرتان لا يكون وصله عملا بالفاء ولا بيانا كما ذكر في الاسلام
واعلم ان الاستدلال بهذه الاية على لحوق صريح الطلاق بالخلع مشكل فان عامة المفسرين وصلوا
هذه الاية وهي قوله فان طلقها باول الاية وهي قوله الطلاق مرتان ولانه لو وجب وصله
بالخلع عملا بالفاء لما تصور ثبوت الطلقة الثالثة قبل الخلع وانها ثابتة بالاجماع بل الاولى ان يتمسك
في المسألة بما رواه ابو سعيد الخدري وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال المختلعة
يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة وبالمعاني الفقهية المذكورة في المبسوط وغيره
ووجب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة المفوضة بكسر الواو وفتحها اعلم ان التفويض هو التزويج
بلا مهر وهو عند الشافعي رح صحيح وفاسد فالصحيح هو ان تأذن البالغة بكرا كانت او ثيبا لوليها ان يزوجها
بلا مهر او بقول زوجني ولا يذكر المهر فيزوجها الولي بلا مهر او سكت عن ذكر المهر او السيد يزوج امته
بلا مهر او سكت عن ذكره والفاسد ان يزوج الاب الصغيرة او المجنونة او البكر البالغة بغير رضاها
ففي انعقاد النكاح عنده قولان اصحهما انه يصح ثم في التفويض الصحيح يجوز ان تسمى المرأة مفوضة
بكسر الواو لانها فوضت امرها الى وليها ومفوضة بفتح الواو لان وليها فوضها الى زوجها بلا مهر ثم عندنا
في التفويض الصحيح يجب مهر المثل بنفس العقد وعند الشافعي رح يتأخر الوجوب الى زمان الوطء حتى
لو مات زوجها او ماتت هي قبل الدخول لا مهر لها لقول ابن عباس وابن عمر وزيد بن ثابت رضي الله عنهم
حسبها الميراث ولا مهر لها ولان المهر حقها فاذا رضيت بعدم وجوب الصداق صريحا
او دلالة بالسكوت سلم نكاحها كما لو ابرأته بعد الدخول فلو ان جوز تراخي المهر الى زمان
الوطء كان ذلك معنى ابطالا لمعنى قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم لان الله احل الابتغاء اي الطلب
بالمال والباء وضع لمعنى معلوم وهو الالصاق فيقتضي ان يكون الطلب ملصقا بالمال والطلب بالعقد
يقع لا بالاجارات والمتعة وعني بما قوله تعالى محصنين غير مسافحين فيجب المال بالعقد اما تسمية واما وجوبا
بايجاب الشرع وكان المهر مقدرا شرعا لعلم ان تقدير المهر مفوض الى راي الزوجين
عند الشافعي كما في البيع والاجارة فان البدل مفوض الى راي العاقدين ولان المهر حقها فاذا
رضيت بالنقصان يحسب ناقصا وقلنا من فوض تقدير المهر الى الزوجين لم يعمل بقوله تعالى

وقد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم لأن الفرض لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو التقدير وهو
يقتضي أن يكون المهر مقدرا شرعا وكذلك الكناية في قوله تعالى فرضنا تدل على ذلك قال صاحب الشرح
هو المتوطي التقدير لا أنه نص في المقدار مجمل في حق السنة وهو حديث جابر أن النبي عليه السلام قال لا تزوج
النساء إلا الأولياء ولا يزوجن إلا من الأكفاء ولا مهر أدنى من عشرة بيانا به هذا أن العشرة تقدير الأدنى
فمن لم يجعله مقدرا شرعا كان مبطلا لا عاملا به وللخصم أن يقول لا أسلم أن الفرض خاص في التقدير
بل هو مشترك لأن الفرض يجيء بمعنى القطع وبمعنى الإيجاب وبمعنى البيان وبمعنى التقدير وحمله على
الإيجاب أولى بقوله وما ملكت أيمانهم من حمله على التقدير لأن معنى الإيجاب مستقيم في حق الأزواج لأن
ما به هو أهم من النفقة والكسوة واجب عليهم كوجوب المهر عليهم ولهذا فسره عامة أهل التأويل بالإيجاب
وأما بمعنى التقدير لا يستقيم في حق الإماء لأنه لم يقدر المهر على المولى إلى الإماء ويدل أيضا أن الإيجاب
هو المراد هنا كلمة على فإنها صلة الإيجاب يقال فرض عليه أي أوجب ولا يقال فرض عليه بمعنى قدر

ومنه الأمر أي من الخاص الأمر لأنه وضع لمعنى معلوم وهو أي الأمر قول القائل لغيره على سبيل
الاستعلاء افعل واحترز بقوله على سبيل الاستعلاء عن الالتماس والدعاء والمراد بقوله افعل طلب
الفعل بصيغة الأمر ويختص مراده أي مختص موجب الأمر وهو الوجوب بصيغة الأمر
عندنا ومعنى قوله بصيغة لازمة أي مختصة بذلك المراد اعلم أن اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى والمعنى
مختصا به كالألفاظ المترادفة وقد يكون على العكس كالأعلام المنقولة وبعض الألفاظ المشتركة وقد يكون لا اختصاص
من الجانبين كالألفاظ المتباينة فالمصنف بقوله لازمة أشار إلى رد قول من زعم من الواقفية أنه
مشترك بين الوجوب والندب والإباحة وبقوله مختص مراده إلى رد قول بعض أصحاب مالك والشافعي
فإنهم قالوا إن الوجوب كما يستفاد من الصيغة يستفاد من غيرها وهو الفعل فيسمى الفعل أمرا كما يسمى
الصيغة فيحصل الإيجاب به كما بالصيغة وعندنا لا يسمى الفعل أمرا على الحقيقة ولا يستفاد منه الوجوب
وصورة المسألة إذا نقل فعل من أفعال النبي عليه السلام التي ليست بسهو مثل الزلات ولا طبع مثل الأكل والشرب
ولا هي من خصائصه مثل وجوب الضحى ونحوه والإباحة لجمال الكتاب مثل قطعه يد السارق من الكوع هل
يجب علينا اتباعه وهل يسعنا أن نقول أمر النبي عليه السلام بكذا فعند مالك رحمه الله في إحدى الروايتين
عنه وبعض أصحاب الشافعي يجب علينا الاتباع ويصح إطلاق الأمر عليه بطريق الحقيقة وعند عامة العلماء
لا يجب الاتباع ولا يصح الإطلاق عليه بالحقيقة تمسك الفريق الأول بأن الله تعالى سمى الفعل أمرا في
قوله تعالى وما أمر فرعون برشيد أي فعله لأن الفعل هو الذي يوصف بالرشد لا القول وبأن
النبي عليه السلام شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني أصلي
فجعل المتابعة لازمة فثبت أن فعله موجب وتمسكت العامة بما روي أنه عليه السلام واصل

فواصل أصحابه فأنكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال وأيكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فدل أن
فعله ليس بموجب وإلا لما صح الإنكار ولما روي أنه عليه السلام يصلي بأصحابه إذ خلع نعليه فخلع
الناس نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على إلقائكم نعالكم قالوا رأيناك ألقيت نعليك فألقينا قال
إن جبرئيل عليه السلام أخبرني أن فيهما قذرا إذا جاء أحدكم المسجد فلينظر فإن رأى في نعليه
قذرا فليمسحه وليصل فيهما وهذا دليل على أن الفعل غير موجب قال الشيخ أسعد الهمداني الدليلين
قوله عليه السلام للمنع عن الوصال وخلع النعال وبقوله والوجوب يستفيد بكذا [illegible] لأنه
سببه إسناد إلى الحكم أي عن تمسكهم بالآية وبالحديث وسمي الفعل به أي بالأمر لأنه أي الأمر
لأن الأمر سببه أي سبب الفعل لأن الأمر للوجوب في الوجوب يفضي إلى الفعل المأمور به غالبا
وموجبه الوجوب إلى آخره اعلم بأن صيغة الأمر استعملت لوجوه والمشهور منها
ثمانية عشر للوجوب كقوله تعالى أقيموا الصلوة وللندب كقوله تعالى فكاتبوهم إن علمتم وللإباحة
كقوله تعالى فاصطادوا وللإرشاد إلى الأوثق كقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم [illegible] يرجع
إلى مصلحة الدنيا والندب إلى ثواب الآخرة وللإكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام آمنين وللامتنان
كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله وللإهانة كقوله تعالى ذق إنك أنت العزيز الكريم وللتسوية
كقوله تعالى اصبروا أو لا تصبروا وللتعجب كقوله تعالى أسمع بهم [illegible] وللتكوين
كقوله تعالى كن فيكون وللاحتقار كقوله تعالى ألقوا ما أنتم ملقون وللإخبار كقوله تعالى فليضحكوا
قليلا وليبكوا كثيرا وللتهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم و[illegible] كقوله تعالى [illegible]
وللتعجيز كقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وللتسخير كقوله تعالى كونوا قردة وللتمني كقول الشاعر
ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي وللتأديب كقوله عليه السلام كل مما يليك وهو قريب من الندب
وللدعاء كقولك اللهم اغفر لي ثم لا خلاف أن صيغة الأمر ليست حقيقة في جميع ما ذكر وإنما الخلاف
في أمور أربعة الوجوب والندب والإباحة والتهديد فقال بعض الواقفية هي مشتركة
في الوجوه الأربعة ونقل ذلك عن الأشعري وابن سريج وبعض الشيعة وقيل هي مشتركة
بين الإيجاب والندب والإباحة بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وهو أن يكون حقيقة في الإذن
الشامل للثلاثة وهو مذهب المرتضى من الشيعة وقيل مشترك بين الإيجاب والندب
لفظا وهو منقول عن الشافعي وقيل معنى وقال الأشعري والغزالي والباقلاني ومن تبعهم
التوقف في أنها حقيقة في الوجوب فقط أو في الندب فقط أو فيهما معا في قول هؤلاء جميعا لا علم له
أصلا [illegible] وقيل عامة العلماء إنها حقيقة في إحدى هذه الثلاثة من غير اشتراك ولا إجمال
ولكن اختلفوا في تعيينه فذهب جمهور الفقهاء وعامة المعتزلة إلى أنها حقيقة في الوجوب مجاز فيما
عداه وذهب بعض الفقهاء وأبو هاشم في أحد قوليه وبعض المعتزلة إلى أنها حقيقة في الندب

حقيقة صح

مجاز فيما سواه وذهب بعض أصحاب مالك إلى أنه حقيقة في الإباحة وهو أضعف الوجوه لما مر إلى الواقفية
بأنها مستعملة في معان مختلفة من غير ترجيح أحدها على الآخر في الاستعمال الحقيقة وهذا هو المتمسك
صيغة للباقين من القائلين بالاشتراك اللفظي ولكن قالوا إن احتمال مطلق الأمر على الإباحة والتهديد الذي
هو المنع بعيد لوضوح التفرقة بين افعل ولا تفعل وبين قوله إن شئت فافعل وإن شئت لا تفعل
واحتج القائلون بالإباحة بأن الأمر لطلب وجود المأمور به فدل ضرورة على انفتاح طريق الإيتمار
وأدناه الإباحة والثابت بيقين ولا يجوز أن يكون موجبه الإباحة لأنه للطلب فلا بد أن يكون جانب الوجود
راجحا وذلك بالإيجاب أو الندب والندب أدناه فيثبت المتيقن به وتمسك العامة بالوجوب بالكتاب
والإجماع والمعقول أي اللغة أما الكتاب فقوله تعالى ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك بعد قوله
اسجدوا لآدم فإنه ورد في معرض الذم على المخالفة اتفاقا وهو دليل الوجوب وهذا معنى قول
الشيخ رحمه الله لانتفاء الخيرة عن المأمور به وقوله فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم
عذاب أليم ألحق الوعيد بمخالفة أمر النبي عليه السلام مطلقا وهو دليل الوجوب وهذا معنى قول
الشيخ واستحقاق الوعيد لتاركه وأما دلالة الإجماع فإن من أراد طلب فعل على آكد الوجوه
لم يعبر عنه بعبارة سوى الأمر كاستعمالهم في طلب الفعل بهذه الصيغة دليل على أنه للوجوب وأما المعقول
فإن تصاريف الأفعال موضوعة لمعان مخصوصة لأزمنة كالماضي للمضي والمضارع للحال فكذلك
الأمر لطلب الفعل فيكون طلب المأمور به لازما على أصل الوضع ألا ترى أن الأمر فعل متعد لازمه
الإيتمار ولا وجود للمتعدي بدون لازمه كالكسر مع الانكسار ومقتضيه للأمر لغة أن لا يثبت إلا
بالامتثال لأن ذلك لو ثبت بالأمر بنفسه لسقط الاختيار من المأمور أصلا فانتقل حكم الوجود إلى حكم
الوجوب نفيا للجبر فلذلك صار الأمر للإيجاب كذا قال فخر الإسلام وهو معنى قول الشيخ رحمه الله
والمعقول فإن قيل لا نسلم أن الإيتمار لازم لغة لأنه متعد ولأنه يصح أن يقال أمرته فلم يأتمر
ولم يأتمر وإن سلم أنه لازم لحقيقة الأمر يتحقق بدون الامتثال كالأمر بالإيمان من الله
للكفار بدون الإيمان قلنا لا ننكر أن الإيتمار متعد بنفسه ولكن ما هو متعد إلى مفعول
واحد فقد يكون لازما بالنسبة إلى ما هو متعد إلى مفعولين كما يقال علمته فتعلم وأطعمته الطعام
فطعم والأمر متعد إلى مفعولين أحدهما بنفسه والآخر بالباء تقول أمرته بكذا فيصح أن يكون
الإيتمار لازما له كذا قيل وفيه بحث لأنه لو كان لازما بهذا المعنى لا يلزم أن يكون وجود
المأمور به لازما حيث لا يمكن بدونه والكلام في هذا لأن من تقرير فخر الإسلام رحمه الله لزم أن يكون
طلب المأمور به لازما للأمر لا وجوده والكلام في لزوم الوجود يعرف بالتأمل وقد يقرر
دليل المعقول بوجه آخر وهو أن السيد إذا قال لعبده خط هذا الثوب ولم يفعل حسن من أهل
اللغة الحكم بذمه واستحقاق العقاب ولولا أن الأمر للوجوب لما حسن ذلك أو نقول إنه

وضع لطلب المأمور به بسبب الطلب الكامل لأن الأصل في كل شيء الكمال إلا لمانع ولا مانع
هنا لأنه لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم سواء كان بعد الحظر أو قبله أي موجبه
الوجوب في الحالين وهذا لنفي بعض أصحاب الشافعي رحمه الله فإنهم قالوا إن موجبه قبل الحظر
الوجوب وبعده الإباحة وقالوا إن هذا النوع من الأمر للإباحة في غالب الاستعمال كقوله تعالى
وإذا حللتم فاصطادوا وقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن الزيارة والحنتم ألا فانتبذوا وزوروا ولكنا
نقول إن المقتضي للوجوب هو الصيغة قائمة في الحالين والحظر السابق لا يصلح معارضا لذلك
لأنه كما جاز الانتقال من النهي إلى الإذن جاز الانتقال عنه إلى الإيجاب والاستعمال مشترك فإنه
جاء أيضا بعد الحظر للوجوب كقوله تعالى فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين وقوله
إذا دعيتم فادخلوا والأمر للحائض والنفساء بالصلوة والصوم بعد زوالهما وكذا الأمر
بالحدود واجبة بعد حظر هذه الأشياء قبل أسبابها مع أن إيذاء المسلم حرام وإنما ثبتت الإباحة فيما ذكروا
من النظائر بقرائن غير الحظر السابق لأنها شرعت لنا لا علينا فلو قلنا بالوجوب عاد
على موضوعه بالنقض وإذا أريد به الندب أو الإباحة إلى آخره جمع الشيخ رحمه الله
بين الندب والإباحة هنا تبعا لفخر الإسلام وبين الخلاف فيهما على حدة وليس كذلك
لأنه إذا أريد به الإباحة فهو مجاز عنده بالإجماع والخلاف فيما إذا أريد به الندب أنه حقيقة
فيه أم مجاز فذهب عامة أصحابنا وجمهور الفقهاء والمحققون من أصحاب الشافعي
وشمس الأئمة وصدر الإسلام رحمهم الله إلى أنه مجاز فيه لأن لازم الإيجاب استحقاق
العقوبة بتركه ولازم الندب عدم استحقاقها فيكونان متغايرين فيكون مجازا فيه وهذا معنى
قول الشيخ رحمه الله جاوز أصله وذهب أصحاب الشافعي وفخر الإسلام وجمهور أصحاب
الحديث إلى أنه حقيقة لأن المندوب بعض الواجب لأن الواجب هو ما يثاب على فعله
ويعاقب على تركه والمندوب هو ما يثاب على فعله فيكون الندب بعض ما يشتمل عليه الوجوب
فيكون حقيقة فيه كما لو أريد من العام بعضه فكما لو أطلق لفظ الإنسان على مقطوع اليدين
والرجل وإليه أشار الشيخ رحمه الله بقوله لأنه بعضه والأول أقرب إلى التحقيق في التأمل
ولا يقتضي التكرار ولا يحتمله اختلف القائلون بالوجوب في الأمر في إفادته التكرار
والعموم ومعنى التكرار أن يفعل فعلا ثم يعود إليه فقال المزني والأستاذ أبو إسحق من أصحاب
الشافعي رحمه الله وعبد القاهر البغدادي وجماعة من أئمة الحديث رضي الله عنهم ومشايخنا أنه يوجب
التكرار المستوعب لجميع العمر إلا إذا قام الدليل المانع منه وقال الشافعي وبعض أصحابه
أنه لا يوجبه ولكن يحتمله والفرق بين الموجب والمحتمل أن الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل

لا يثبت بدونها وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي لا يوجبه ولا يحتمله ولكن الامر المعلق
بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او المقيد بالوصف كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
يتكرر بتكرره والمذهب الصحيح عندنا انه لا يوجبه ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بالشرط
بشرط او الوصف
او الوصف اجيب الفريق الاول بان لفظ الامر مختصر من طلب ذكر الفعل بالمصدر فكل الامر فان
اضرب مختصر من قولك اطلب منك الضرب والمختصر والمطول من الكلام سواء في الافادة
ثم المصدر الذي دل عليه الامر اسم عام يحتمل الفعل شامل لافراده فوجب القول بعمومه
عند الامكان كما في سائر الفاظ العموم واجيب الفريق الثاني بما ذكرنا غير ان الثابت به مصدر ٤١
نكرة اذ لا دلالة للامر على التعريف واللام والنكرة في الاثبات يخص ولكنها تقبل العموم فيحتمل بها واجيب
الفريق الثالث بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة مقيدة ومعلقة مثل قوله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس وقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون صوموا لرؤيته فانها تتكرر بتكرر الشرط
والاوصاف وجه القول الصحيح سلمنا ان لفظ الامر دل على الفعل وهو المصدر لكن لفظ الفعل
الذي دلت عليه صيغة الامر فرد سواء قدر معرفا او منكرا فلا يحتمل العدد اذ الفرد والعدد
متنافيان لكنه يقع على اقل جنسه ويحتمل العدد وينبغي ان لا تصح نية الثلث في قوله
طلقي نفسك لانه عدد بلا شبهة كما لا تصح نية الثنتين عندكم واجاب عنه بان مع كونه فردا
اسم جنس في انه يقع على الادنى للتيقن بفرديته ويحتمل كل جنسه ايضا باعتبار معنى
الفردية لا باعتبار معنى العدد لان الطلاق مع جميع افراده واحد من اجناس التصرفات
الشرعية فيكون فردا حكما فيقع عليه بالنية واما الثنتان لا فردية فيهما بوجه فلا يكون محتمل اللفظ
فلا تعمل النية فيهما الا ان يكون المرأة امة فحينئذ تعمل النية فيها لان الثنتين جنس طلاقها
وما تكرر من العبادات الى آخره جواب عما قال بعض مشايخنا ان امر الشرع المعلق او المقيد يتكرر
بدليل تكرار اوامر الشرع ليس من موجب اللفظ بل باعتبار تكرار الشروط الذي هو في معنى
العلة او الوصف الذي هو علة وعند تكررهما يلزم تكرار الحكم لا الامر وكذا اسم الفاعل
الى آخره السارق لا يوجب قطع اطرافه الاربعة عندنا بل يحبس حتى يتوب وقال الشافعي
يوجب على الجميع لان الله تعالى نص على الايدي بلفظ الجمع واضافها الى السارق والسارقة بقوله
فاقطعوا ايديهما فاوجب الاستغراق كقوله كل عبيدي كما يدخل اليمنى واليسار ولا احتمال على اليمين
لان فيه ابطال الاطلاق وصيغة الجمع وذلك يجري مجرى النسخ لان لهما تعيين اليمين
الا ان في المرة الثانية يثبت المحلية الرجل بالسنة والاجماع ولا يجب ذكر انتفاء المحلية الثابتة
بمطلق الكتاب ولنا قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فاقطعوا ايمانهما وهي مشهورة فيقيد بها

٩

النص بها لا ترى ان في المرة الثانية لا يقطع اليسرى واذا ثبت التقييد في النص جعل
صيغة الجمع مجازا عن التثنية ضرورة كقوله تعالى فقد صغت قلوبكما فثبت ان اليسار لم تكن مرادا
وان استدل الخصم بالاية غير صحيح ثم الشيخ رحمه الله خرج هذه المسألة على الاصل الذي بينه
تعالى وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغة وهو فرد لا يحتمل العدد لا يكون الارادة
بالاية الايمان لانه لما لم يحتمل العدد لا بد من ان يراد به الكل او الاقل ولا يكون المراد
به الكل لان كل السرقات التي يوجد من السارق لا يعلم الا باخر العمر فيفوت العمل
القطع فتعين ان المراد سرقة واحدة وبالسرقة الواحدة لا يقطع الا يد واحدة والمعلوم ظاهر
الاية تستدعي قطع اليدين بسرقة واحدة وهو غير مراد بالاجماع فثبت ان الواجب بالاية
قطع يد واحدة بسرقة واحدة في كل سارق وسارقة ثم محل اليد واحدة اما اليمنى
او اليسرى وقد ثبت ايضا بالاجماع او السنة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود رضي الله عنه
انها اليمنى فلم يبق اليسرى محلا اذ لم تلاتة هذا معنى الشيخ رحمه الله وبالسرقة الواحدة
لا يقطع الا يد واحدة فانه ثبت تكرار الجلد بتكرار الزنا في شخص مع ان المصدر
وهو الزنا في قوله تعالى الزانية والزاني الاية لا يدل على التكرار فليكن في السرقة كذلك
قلنا قد ثبت في قواعد الشرع ان المصدر في مثل هذا الكلام علة في الحكم ففي الزنا يتكرر
الحكم بتكرره بسبب بقاء محله وهو البدن واما في السرقة لم يبق المحل لان محل القطع اليمنى
وبقطعها لم يبق اصلا فلهذا لا يتكرر ذلك الحكم بتكرر سرقته وحكم الامر نوعان
اي الثابت بالامر وهو الواجب نوعان نفس الواجب اي عينه والباء في قوله
بالامر للسببية ويتعلق بالواجب اي الواجب بسبب الامر وزاد صاحب المنتخب
قيد اخر وهو الى مستحقه اي تسليم نفس الواجب الى مستحقه وفي الحقيقة لا بد
من هذا القيد لان التسليم الى غير مستحقه لا يكون اداء ولا يقال كيف يمكن تسليم عين
الواجب وهو وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد لانا نقول لما شغل الشرع
الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه
لانه لا يتصور تسليمه الا بهذا الطريق ومثل تسليم مثل الواجب به اي بالامر لا بد
من نفسه القضاء في قيد اخر وهو كون المثل حقه اي تسليم مثل الواجب الذي هو حقه
لانه لو قضى ما عليه من الدراهم بدراهم غيره لا يكون قضاء وقد يستعمل احدهما مكان الاخر
اي ويستعمل لفظ القضاء مكان والقضاء مكان الاداء كما في قوله تعالى فاذا قضيت
الصلوة اي اديت لان الجمعة لا تقضى وكما تقول نويت ان اؤدي ظهر الامس

والمراد منه القضاء لأن أداء ظهر الأمس بعد مضيه محال وكالمؤدي الأسير الذي
اشتبه عليه شهر رمضان فصام شهرا بعد رمضان بنية القضاء على ظن أنه قد مضى يجوز
من الأداء        والقضاء إلى آخره اختلف مشايخنا رحمهم الله في القضاء أنه يجب
بنص جديد أو بالسبب الذي وجب به الأداء وهو الأمر إذ وجوب الأداء مضاف
إلى الأمر وإن سميت أثبتت السبب كما أبهمه الشيخ يعني يجب القضاء بما يجب به
الأداء سواء كان الموجب نصا أو غيره وذكر في المبتغى أنهم اختلفوا في أن القضاء يجب
بالأمر الذي أو بأمر مبتدأ وقد صرح بالأمر فقال بعضهم وعامة أصحاب الشافعي وعامة
المعتزلة أنه يجب بسبب جديد وقال المحققون من أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي
والحنابلة وعامة أصحاب الحديث أنه يجب بالسبب الأول والخلاف في القضاء بمثل
معقول فأما القضاء بمثل غير معقول يجب بالنص الجديد بالاتفاق واحتج الفريق الأول
بأن الواجب بالأمر أداء العبادة ولا مدخل للرأي في معرفتها وإنما تعرف بالنص والنص
إذا كان مختصا بالوقت كان المأمور به عبادة فيه فلا تكون عبادة في وقت آخر بهذا الأمر لعدم
دخوله تحت الأمر واحتج الفريق الثاني بالقياس وهو أن الشرع ورد بوجوب قضاء الصوم
والصلوة قال الله تعالى فعدة من أيام أخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة أو نسيها
فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها وما ورد فيه من النص معقول المعنى فوجب إلحاق
غير المنصوص به أما كونه معقول المعنى فلأن الأداء صار مستحقا عليه بالأمر في الوقت
ومعلوم بأن المستحق لا يسقط عنه إلا بالأداء أو بإسقاط من له الحق أو بالعجز
ولم يوجد شيء مما كان قبله أما الأداء والإسقاط فظاهر وأما العجز فلأنه ما عجز إلا في حق إدراك
فضيلة الوقت دون أصل العبادة لبقاء القدرة على أصلها فيتقدر السقوط بقدره فيسقط
عنه استدراك شرف الوقت إلى الإثم إن تعمد ويبقى أصل العبادة الذي هو المقصود مضمونا
عليه لقدرته عليه فيطالب بالخروج عنه بالمثل كما في حقوق العباد فإن قيل
لا نسلم أن القدرة على أصلها بقي بعد فوات الوقت لأن الأمر مقيد به فيكون الواجب فعلا
موصوفا بصفة ولا بقاء بعدها كما لو وجب بالقدرة الميسرة ولئن كان هذا إذا كان الوصف
مقصودا ونحن نعلم أن شرف الوقت ههنا غير مقصود لأن معنى العبادة كون الفعل عملا
بخلاف هوى النفس تعظيما لله تعالى وهذا لا يختلف باختلاف الأوقات كما لا يختلف
باختلاف الأماكن ولما ثبت أن النص معقول المعنى تعدى الحكم إلى الفرع وهي المنذورات
المعينة بأن نذر صوم الخميس مثلا أو يصلي أربع ركعات ولم يصل في يوم بعينه

قضاؤهما ولا يقال بما وجب القضاء في الصوم والصلوة بالنص إذ لولاه لما
عرفنا كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بالأمر الذي يوجب الأداء لأنا نقول قد عرفنا
بالنص أن الواجب لا يسقط بخروج الوقت وأن هذا النص طلب تفريغ الذمة
عن ذلك الواجب ولهذا سمي قضاء ولو وجب ابتداء لما صح تسميته قضاء
حقيقة وهذا الكلام يشير إلى أن ثمرة الخلاف تظهر في المنذورات المعينة فعند
الفريق الثاني يجب وعند الفريق الأول لا يجب لعدم ورود النص ولكن ذكر
أبو اليسر في أصوله القضاء واجب فيها بالإجماع بين الفريقين سواء كان عدم
أدائها بالفوات أو التفويت فعلى هذا لا يظهر ثمرة الاختلاف في الأحكام وإنما يظهر
في التخريج        وفيما إذا نذر إلى آخره جواب عما يقال لو كان القضاء بالسبب
الأول لكان يجب أن لا يجب القضاء فيما إذا نذر أن يعتكف شهر رمضان
فصام ولم يعتكف إذ لا أثر للنذر الموجب للاعتكاف في إيجاب الصوم بوجه
ولا يمكن إيجاب القضاء إلا بالصوم لأنه لا اعتكاف إلا بالصوم فوجب أن يبطل
كما ذهب إليه أبو يوسف والحسن بن زياد رحمهما الله وحيث لم يبطل ووجب القضاء
بصوم مقصود بالاتفاق في ظاهر الرواية دل أنه وجب بسبب آخر فقال إنما
وجب القضاء بصوم مقصود لأن السبب الأول وهو النذر موجب للصوم
لأنه شرط الاعتكاف فما يكون موجبا للاعتكاف يكون موجبا لشرطه إلا أنه امتنع
إيجاب الصوم ههنا لشرف الوقت وحصول المقصود بصوم الشهر والشرط يعتبر
وجوده قصدا فلما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت بأن لم يعتكف فيه بقي مطلق الاعتكاف
واجبا عليه وصار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فظهر أثره في إيجاب الصوم
لزوال المانع وهو شرف الوقت وكان الصوم المقصود واجبا بذلك السبب لا بسبب
آخر وهذا معنى قول الشيخ رحمه الله لعود شرطه الأصلي ولا يقال لو كان النذر الباقي
كالنذر المطلق بعد زوال شرف الوقت ينبغي أن لا يتأدى في ذلك الاعتكاف في صوم قضاء
ذلك الشهر كما لو نذر ابتداء مطلقا لأنا نقول امتناع وجوب الصوم في هذا يجوز
أن يكون لشرف الوقت ويجوز أن يكون لاتصاله بصوم الشهر فإن زال الشرف لم يزل
الاتصال لبقاء الخلف وهو القضاء فيجوز لبقاء إحدى العلتين بما وجب بصوم
مقصود لأن الشرع لو أوجب أحدهما لو قضى بهذا الاعتكاف في رمضان القابل
أو في صوم واجب آخر لا يجوز        والأداء أنواع إلى آخره قوله كالعدل بجملته

يعني الاداء الكامل يعني من اولها الى اخرها اذ هي صلوة تؤدي في وقتها بالواجبات
والسنن والاداب فيكون كاملا وهذا في الصلوة التي شرعت بالجماعة وهي في الجماعة
بصفة فهو كذلك لقوله والصلوة منفردا نظير الاداء القاصر لان الجماعة للصلوة
هي سنة مؤكدة في قوة الواجب معلومة فيها الا ترى ان الجهر ساقط عنه والجهر
صفة كمال في التي يجهر فيها بدليل وجوب سجدة السهو بتركه ساهيا فكان السقوط
دليل القصور وقوله وفعل اللاحق وهو الذي ادرك اول الصلوة مع الامام
ثم فاته الباقي بالنوم ثم انتبه بعد فراغه او احدث فانصرف للوضوء ففاته
الباقي نظير اداء يشبه القضاء واما قلنا انه اداء باعتبار الوقت ولكنه يشبه
القضاء لانه التزم الاداء مع الامام حين تحرم معه وقد فاته ذلك حقيقة فكان اداؤه
بعد فراغ الامام مثل ما تحرم مع الامام حكما فكان قضاء حكما ولهذا لا تلزمه القراءة
وسجدة السهو لو سهى ولا يتغير فرضه بنية الاقامة في هذه الحالة لو نوى المسافر يتغير صح
الاقامة يعني لو نوى المسافر في خلال صلوته او دخل مصره يصير فرضه اربعا اما لو نوى
الاقامة او دخل بعد ما صار قضاء لا يصير فرضه اربعا وهذا اللاحق لو كان
مسافرا خلف امامه لا يصير فرضه اربعا بنية الاقامة ويدخل له في المصر حالة اداء
ما فاته كما لو صار قضاء محضا بفوات الوقت فعلمه قضاء حكما واداء حقيقة وهذا معنى قول
الشيخ رحمه الله لا يتغير فرضه بنية الاقامة وانما جعلنا فعل اللاحق اداء يشبه
القضاء لا على العكس لانه باعتبار اصل الفعل مؤدي وباعتبار وصفه قاضي والوصف
تبع ومثال رد عين المغصوب وهو من انواع الاداء هذا بيان انواع قد
الاداء في حقوق العباد في رد عين المغصوب اداء كامل ورده مشغولا بالجناية او الدين
اداء قاصر يعني اذا غصب عبدا فارغا ثم جنى عند الغاصب جناية او استهلك مال الغير في يد
الغاصب ثم رده الغاصب مشغولا بالجناية او الدين كان الاداء قاصرا ومعنى القصور
انه اداء لا على الوصف الذي اخذه ولهذا لو هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية
برئ الغاصب من الضمان ولو دفعه اليه او بيع في الدين رجع المالك على الغاصب
بقيمته لا بعاقبة كان الرد لم يوجد وامهار عبد غيره نظير الاداء الذي يشبه
القضاء يعني اذا تزوج امرأة على عبد الغير بعينه ثم اشترى ذلك العبد وسلمه
اليها كان اداء لانه تسليم للمستحق بالتسمية ولهذا لا تملك ان تمتنع عن القبول
الا انه يشبه بالقضاء فان ملك الزوج قبل التسليم اليها مملوك له حتى ينفذ



اعتاقه دون اعتاقها فهو التسليم من الزوج اداء ما هو عين حقها في هذا الوجه
يشبه القضاء لان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما كما في حديث بريرة فقال
هذا لحم تصدق به على بريرة يا رسول الله فقال عليه السلام هو لها صدقة ولنا هدية فهذا
يعرف ان اختلاف الاسباب يوجب اختلاف الاعيان حكما وهذا معنى قول الشيخ رحمه الله
وتسليمه بعد الشراء والقضاء انواع الى اخره المراد بمثل معقول
ان يدرك بالعقل لا ان العقل يثبته وقوله كالصوم للصوم نظير القضاء بمثل
معقول وقوله والفدية له نظير القضاء بمثل غير معقول يعني الفدية خلف عن الصوم
عند العجز المستدام عن الشيخ الفاني وهو ثابت بالنص وقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه الصوم م
فدية قال ابن عباس رضي الله عنه يطوقونه ولا يطيقونه بخلاف القياس والفدية
والفداء البدل الذي يتخلص به عن مكروه يتوجه ... وقضاء تكبيرات العيد الى اخره
بعد ادرك الامام في الركوع من صلوة العيد بان يكبر تكبيرات العيد فاما لو كان يعلم انه
يدرك الامام في الركوع وان خاف رفع الامام راسه لو اشتغل بها فانه يكبر للافتتاح
وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع من غير ان يرفع يديه
وعن ابي يوسف رحمه الله انه لا يأتي بها في الركوع لانها فاتت عن موضعها وهو القيام وهو غير
قادر على مثلها قربة في الركوع ولا يصح اداؤها في الركوع لا بطريق القضاء ولا بطريق
الاداء وفي ظاهر الرواية انه يأتي بها في الركوع لان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما
اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل فيه وهو الفارق بين القيام والقعود وما يكره فيه
من النقصان بالانحناء غير مانع لما سنه لان قيام بعض الناس قد يكون بهذه الصفة
واما حكما فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة فقلنا يأتي بها لبقاء
المحل من وجه احتياطا لا بطريق القضاء بل لشبهة الاداء والاحتياط في العبادات
يجب بالشبهة ولا يسقط بها الا ترى ان تكبيرات الركوع يحتسب من تكبيرات
العيد مع انه يؤدي في حالة الانتقال ووجوب القضاء في الصلوة للاحتياط
هذا ارد لاشكال يرد وهو ان الفدية في الصوم ثبت غير معقول بالنص فلا يجوز ان
يقاس عليه غيره فكيف اوجبتم الفدية في الصلوة بالقياس على الصوم فاشار الى الجواب
بقوله ووجوب الفدية في الصلوة بطريق الاحتياط لا بالقياس لاحتمال ان تكون الفدية معقولا ذكره
قال الشيخ فخر الاسلام رحمه الله في شرح التقويم لما اقام الشرع الفدية مقام الصوم ثبتت المماثلة
شرعا بين الصوم والفدية والمماثلة بين الصوم والصلوة ثابتة فيجوز ان تكون الفدية

الصوم من

مثل الصلوة لان مثل الشيء يجوز ان يكون مثلا لمثله ويحتمل ان لا يكون معقولا فلا احرى التعدية بها
فامر بالفدية في الصلوة بطريق الاحتياط لا بطريق الحتم لان الصلوة اهم من الصوم لانها
عبادة بذاتها والصوم عبادة بواسطة قهر النفس على ما نعرف بعد فلئن كان هذا الحكم
مبنيا على نص صادف موقعه والا فله ثواب به بالنص لانه حينئذ يكون برا مبتدءا يصلح ماحيا للسيئات
ولهذا قال محمد رحمه الله في الزيادات يجزيه ان شاء الله تعالى كما قال كذلك فيما اذا تطوع الوارث
بهذا الصوم والى ما قلنا اشار فيما ذكرت انه بطريق الاحتياط لا بالقياس الذي لما احتاج الى الحاق
الاستثناء كما في سائر الاحكام الثابتة بالقياس والفدية في الصلوة ان يطعم عنه لكل صلوة
نصف صاع من بر او صاعا من غيره وكان محمد بن مقاتل يقول اولا يطعم عنه لكل يوم نصف
نصف صاع كما في الصوم ثم رجع وقال لكل صلوة وهو الصحيح كذا في المبسوط ولا يقال لو كانت
الصلوة اهم من الصوم او مثله ينبغي ان يثبت الحكم فيها بالدلالة وان كان غير معقول المعنى اذ
الحكم يثبت بالدلالة في مثل ذلك لانا نقول لا بد في الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم معقولا سواء
كانت ثابتة معقولا اولا وههنا المعنى المؤثر غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة
كالتصدق بالقيمة الى اخره هذا اتصال بقوله لا يشكل بالفدية ويعني لان التضحية عرفت
قربة بالنص ولا مثل لها عندنا ولا نصا يعقل فوق اراقة الدم وفيها ينبغي ان يسقط
بالفوات كصلوة العيد ورمي الجمار وقد اقيم التصدق بالقيمة او العين فيما
اذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر او بالشراء الصادر من الفقير بنية
التضحية بعد ايام النحر مقام التضحية بدون نص وذلك غير جائز فاشار الى
الجواب بقوله كالتصدق يعني وجوب التصدق بالعين او القيمة بطريق الاحتياط
لاحتمال كون التصدق اصلا في التضحية لانه هو المشروع في باب المال كما في سائر العبادات
المالية الا ان الشرع نقل الحق من التصدق الى الاراقة تطييبا لطعام الضيافة اذ
الناس اضياف الله تعالى في هذه الايام ولهذا حرم الصوم في هذه الايام لما فيه من الاعراض
عن الضيافة وكره الاكل قبل الصلوة ليكون اول ما يتناول من طعام الضيافة والمال فيه
بالتصدق يصير من الاوساخ ولهذا حرمت الصدقة على بني هاشم والله تعالى لا يضيف
عباده بما هو خبيث فنقل الحق من العين الى الاراقة ليبقى اللحوم طيبة الا ان ذلك الاحتمال
ساقط في هذه الايام لكون الاراقة منصوصا عليها في هذه الايام فاذا فات الوقت اي
اوان اعتبار ذلك الاحتمال فقلنا بوجوب التصدق على اعتبار انه اصل لا على اعتبار انه خلف
ولهذا اذا جاء العام القابل لم ينتقل الى التضحية ولو كان التصدق خلفا عن الاراقة



وجب ان يكون يبطل حكم الخلف مع قدرته على الاصل كالشيخ الفاني اذا قدر على الصوم
يبطل حكم الخلف وهو الفدية     ومنها ضمان المغصوب اي ومن انواع القضاء
ونحتاج هنا بيان انواع القضاء في حقوق العباد وقيل ان نوعي القضاء بمثل معقول
نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى كما في المثليات والقاصر هو القيمة
فيما له مثل اذا انقطع مثله بان لا يوجد في الاسواق وفيما لا مثل له لان حق المستحق
في الصورة والمعنى وكان المثل صورة ومعنى هو السابق حقا للجبر الا اذا عجز عن الصورة
فيجبر المالك على قبول القاصر وهو القيمة للضرورة     وضمان النفس والاطراف
اي ضمانهما في حالة الخطأ بالمال قضاء بمثل غير معقول لان المماثلة لا تعقل بين المال
والآدمي واطرافه لان الادمي مالك مبتذل والمال مملوك مبتذل فاختلفا فلا تماثل ولان
الادمي لا يكون مالا واذا لم يكن مالا لم يكن له قيمة اذ المال مختار عن قيمة الشيء اي عن قدر
ما يتقوم به وانما وجب ضمانهما بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر ولهذا لم يشرع
المال عند احتمال القود لانه مثل صورة ومعنى فلا يزاحمه ما لا يماثله بوجه
واذا العقيقة الى اخره هذا نظير قضاء يشبه الاداء تزوج امرأة على عبد بغير عينه صحت
التسمية عندنا خلافا للشافعي ووجب الوسط فان اتاها به اجبرت على القبول لانه ادى
عين الواجب وان اتاها بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كان تسليم قيمة الشيء
قضاء لكنه في حكم الاداء لان العبد لما كان مجهولا باعتبار الوصف لا يمكن تسليمه
الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه من احكام المسمى
التي به يجبر على القبول بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته
قضاء محضا فلم تعتبر عند القدرة على العبد فان قيل فيما ذكرتم نصيحة كانه تزوجها
على عبد او قيمته وذلك يوجب فساد التسمية قلنا انما تفسد التسمية في المسئلة
المذكورة لانه لما قال تزوجتك على هذا العبد او قيمته صارت القيمة واجبة بالتسمية
ابتداء وهي مجهولة لانها تختلف باختلاف المقومين فصار كانه قال على عبد او دراهم
فتفسد بالجهالة اما في مسئلتنا فصحت التسمية والقيمة لم تجب بالعقد لانه لم يتناولها
فيه لكنها اعتبرت بناء على وجوب تسليم المسمى اذ لا يمكن تسليمه الا بها فكانت
مبنية على تسليم شيء معلوم فصحت التسمية كما لو تزوجها على عبد بعينه فان قيل هلك
تجب القيمة وهي او تتنصف بالطلاق قبل الدخول الا انها وجبت بناء على مسمى معلوم لا
ابتداء كذا في الاسرار     وعن هذا قال ابو يوسف رحمه الله اي على اعتبار

ان الكامل سابق على القاصر قال ابو حنيفة رحمه الله في القطع ثم القتل عمدا للولي فعلهما اي يفعل الولي
ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع والمسألة على اوجه اما ان كان القتل بعد البرء واما
ان كان القطع والقتل من شخص او شخصين واحد واما ان كان خطأين او عمدين او احدهما
عمدا والاخر خطأ فان كان القتل بعد البرء فهما جنايتان على كل حال بالاتفاق وكذا اذا كان
القتل قبل البرء من شخص اخر او شخص واحد قبل البرء لكن كان احدهما خطأ والاخر عمدا
وان كانا خطأين من شخص واحد قبل البرء لكن كان فهما جناية واحدة بالاتفاق وان كانا عمدين والقتل صح
فهما جنايتان عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما جناية واحدة لهما ان مبنى القصاص
على المساواة في الفعل بمعنى القطع حتى اعتاة المساواة في المقصود بالفعل وهو الاهلاك
وفيه مع القطع مراعاة المساواة بالفعل وصورة الفعل جميعا فيمحى الولي منهما بخلاف الخطأ
فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار لا صورة الفعل لان الخطأ موضوع عنا شرعا وحكمه
علينا وقال ابو حنيفة القطع لان القطع معروف في حكم السراية بمعنى يسقط حكمه
وصار هنا والقتل الثاني يحقق بموجب القطع حكما بالجناية واحدة بخلاف ما لو تخلل البرء
بينهما لان الاول قد انتهى واستقر حكمه بالبرء فيكون الثاني انشاء جناية كما لو كانا خطأين
وتخللت البرء بينهما وكما لو كان من شخصين وقلنا هذا اهل كذا من طريق المعنى فاما من طريق الصورة
فلان الفعل متعدد لان لا يصح القتل لا يصح محققا لموجبه بصح ماحيا لاثر القطع
ولا يضمن المثل القاصر اي على اعتبار ان المثل الكامل هو السابق في ضمان العدوان
على القاصر قال ابو حنيفة رحمه الله لا يضمن المثل الا بنوع الخصومة لان المثل الكامل هو
الواجب في الذمة وانما يتحول الى القاصر للعجز وذلك وقت القضاء بخلاف ما اذا كان
الواجب في الذمة هو المثل وانه غير مطالب باداء المثل الكامل بل هو مطالب باداء
القاصر وهو القيمة باصل السبب فيعتبر قيمته عند ذلك وعند ابي يوسف رحمه الله لما انقطع
المثل وقد التحق بما لا مثل له في اعتبار القيمة و الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به
الاصل فيعتبر قيمته عند ذلك السبب وهو الغصب وقال محمد رحمه الله المصير الى القيمة للعجز
عن اداء المثل الكامل وذلك بالانقطاع عن ايدي الناس فيعتبر قيمته يوم الانقطاع كذا في
المبسوط ولنا المنافع لا تضمن بالاتلاف اي باعتبار ان المثل الكامل او القاصر
شرط القضاء قلنا المنافع لا تضمن بالاتلاف وعند الشافعي تضمن لانها اموال متقومة كالاعيان
وذلك لان المال غير الادمي خلق لمصالح الادمي والمنافع بهذه الصفة وكيف لا والمصالح في الحقيقة تقوم
بمنافع الاشياء او الذوات تصير متقومة باعتبارها لا يرى ان الاعيان تقوم بالمنافع

والاعيان جميعا كالحجر والحانات ولهذا اجاز الشرع اخذ الاعواض منها حتى صلح مهرا
وورد العقد عليها وضمنت بالمال في العقود الصحيحة والفاسدة ولنا ان المنافع
لا تضمن بمثلها من المنافع بالاجماع فان الحج على تقطيعه واحد بالحج واحد لا تضمن منفعة
الاجير بالاجير مع وجود المماثلة صورة ومعنى وذلك لا تضمن بالاعيان مع ان
لا مماثلة بين العين والمنفعة لا صورة ولا معنى اولى اما الصورة فظاهر واما
المعنى فلان المنفعة ليست بمال لان المالية للشيء بالتمول وهو عبارة عن صيانة
الشيء وادخاره لوقت الحاجة لا عن الانتفاع بالاتلاف فان الاكل لا يسمى تمولا والمنفعة
لا تبقى وقتين بل كما توجد تتلاشى فلا يرد عليها التمول وكذا التقويم الذي هو
شرط الضمان اذ المعدوم لا يوصف بانه متقوم ولو وجد فبعد الوجود لا يسبق
التقويم الاحراز كالصيد والحشيش والاحراز لا يتحقق فيما لا يبقى زمانين ولا نسلم ان
المنافع توجب حرزه ضرورة اي انه ما قامت هي به لا نا نقول اهلا اي الضمني
لا قصدي وذلك لا يوجب الضمان كالحشيش النابت في ارض مملوكة لا يكون مضمونا
بالاتلاف مع انه محرز باحراز الارض ولا نسلم العقد يرد عليها وهو اية المالية
والتقويم لان غير المال لا يرد عليه العقد كالميتة والدم لا نا نقول ورود العقد
عليها ثبت بخلاف القياس بالنص والقياس عليه غير او ثبت تقومها في العقد
لقيام العين مقامها للحاجة والضرورة ولا يتحقق مثل هذه الضرورة في العدوان
فيبقى الحقيقة معتبرة ولا يقال قد مست الحاجة هنا ايضا لبيان العدوان
اذ في القول بعدم وجوب الضمان انفتاح باب الظلم والتضييق على الناس و
ابطال حق المالك بالكلية لا نا نقول ليس الامر كذلك فان الحاجة فيما يكثر وجوده
لا فيما يندر وجوده وهو العدوان فانه منهي عنه وسبيله ان لا يوجد كيف وقد
اوجبنا التعزير والحبس فانه ذكر في المبسوط وعندنا يأثم ويؤدب
على ما صنع ولكنه لا يضمن شيئا واما قوله فيه ابطال حق المالك ليس كذلك لان
حقه لا يبطل بل يتأخر الى دار الاخرة جواب ما لو اوجبنا الضمان فانه يفوت حق
الغاصب اصلا لان العين زائدة على المنفعة كما قلنا وحق الغاصب فيما
وراء ظلمه محترم معصوم حقه اصلا لانه لا يوصل اليه في دار الاخرة لانه يستحق
عليه بقضاء القاضي وما يكون بالقضاء لا يوصل اليه في دار الاخرة فكان التأخير
اهون من الابطال وانما قيد بالاتلاف مع ثبوت الخلاف في الغصب ايضا لان الخلاف

في غصب المنافع ليس بناءً على الأصل المذكور بل بناءً على الاختلاف في الزوائد المغصوبة
فإنها لا تضمن على الغاصب عندنا خلافاً له بناءً على أن الغصب عندنا إزالة اليد المحقة وإثبات
اليد المبطلة وعنده إثبات اليد المبطلة فقط فيكون الزوائد مغصوبة عنده لتحقق الغصب
فيها وغير مغصوبة عندنا لعدم تحققه فيها · والقصاص لا يضمن بقتل القاتل
أي لو قتل إنسانٌ من عليه القصاص لا يضمن شيئاً لمن له القصاص لا القود ولا
الدية عندنا وعند الشافعي رحمه الله يضمن الدية له لأن القصاص ملك متقوم للولي
ألا ترى أن القاتل إذا صالح في مرضه على الدية تعتبر من جميع المال وقد أتلف عليه
ذلك فيضمن وذكر في التهذيب أن القاتل لا يضمن كما هو مذهبنا ولنا أن
أن المتلف ليس بمال ولا يضمن بالمال لأن المال ليس بمثل له صورة ولا معنى لأن ملك
القصاص ليس بمال ولا متقوم وشرعيته لمعنى الإحياء إلا أن القاتل إنما يلتزم
الدية في الصلح بمقابلة ما هو من أصول حوائجه وهو إبقاء نفسه وحاجته مقدمة
على حق الوارث فلهذا تعتبر من جميع المال · وملك النكاح لا يضمن بالشهادة
بالطلاق بعد الدخول أي شهود الطلاق بعد الدخول إذا رجعوا لم يضمنوا شيئاً
للزوج عندنا وعند الشافعي رحمه الله يضمنون له مهر المثل لأن ملك النكاح متقوم
على الزوج ثبوتاً فيكون متقوماً عليه زوالاً إذ الزائل عين الثابت كملك اليمين
بل أولى لأن ملك اليمين يجوز تملكه بلا بدل بخلاف ملك النكاح فإنه لا ينفك عن مهر ولنا
أن ملك النكاح ليس بمال متقوم فلا يضمن بالمال إذ الضمان بالإتلاف مقيد بالمثل
ولا مماثلة بينهما صورة ولا معنى لأن النكاح شرع لمعنى السكن والازدواج وابتغاء النسل
والمال خلق بذلة لإقامة المصالح فأنى يتماثلان ولأن ملك النكاح في حكم جزء من الآدمي
يعني يقع في الآدمي حتى كان معتبراً به وإنما يتقوم البضع عند الثبوت إظهاراً لخطر ذلك
المحل لأنه لا يملك مجاناً فإن ما يملك مجاناً لا يعظم خطره عنده فأما الملك الوارد فليس بذي
خطر ولهذا صحت إزالته بالطلاق من غير شهود ولا عوض فعند زوال الاستيلاء الملك
الوارد عليه لا يحتاج إلى التقويم وإنما قيد بالطلاق بعد الدخول لأن قبل الدخول إذا
رجعوا يضمنون نصف المهر بالاتفاق لقصر يد الزوج عن ذلك المال فأشبه الغصب
ولا بد من أن يكون للمأمور به من كذا اعلم أن حسن الشيء عند من جعله عقلياً عبارة
عن كون عاقبته حميدة والقبح بخلافه وعند من جعله شرعياً هو موافقة الغرض والقبح
مخالفته وذكر قبل الحسن كون الشيء مطلوب الوجود والقبح كونه مطلوب العدم وينبغي اللفظ



وهو ما يميل إليه الطبع السليم فإن مال طبعاً فحسنه طبعي وإن مال عقلاً
فحسنه عقلي وإن مال شرعاً فشرعي ثم إن حسن المأمور به من قضايا
الشرع لا من موجبات اللغة لأن صيغة الأمر تتحقق في الكفر والسفه والعبث
ألا ترى أن السلطان الجائر يأمر إنساناً بالظلم والغضب إلا أن أمر الشارع
يقتضي كون المأمور به حسناً إذ الشارع حكيم في الإطلاق ولا يليق بالحكيم طلب
ما هو قبيح بآكد الوجوه قال الله تعالى إن الله لا يأمر بالفحشاء فدل أن حسن المأمور
به ضرورة حكمة الآمر والعقل آلة لمعرفته لا أن العقل موجب للحسن وإلا لما جاز
ورود النسخ عليه لأن الحسن العقلي لا يرد عليه التبديل كحسن العدل والإحسان
وشكر المنعم · وهو أي الحسن إما أن يكون لعينه أي بلا واسطة بمعنى في
المأمور به أو لغيره أي بواسطة غير المأمور به فإن كان لعينه فهو إما أن لا يقبل
السقوط أو يقبله أو يكون ملحقاً بهذا القسم أي بما حسن لعينه لكنه مشابه لما حسن
لغيره · كالتصديق نظير ما حسن لعينه ولا يقبل السقوط والصلاة نظير
ما يقبل السقوط والزكاة نظير الملحق به أما حسن التصديق فلا يحتمل السقوط
بحال سواء كان مكرهاً أو غير مكره أما الصلاة فإنها حسنت لعينها لأنها تؤدى
بأفعال وأقوال وضعت للتعظيم إذ قيام العبد بين يدي الرب واضعاً يمينه
على الشمال صائراً طرفه إلى الأرض تعظيم له في نفسه ثم أعقابه بالركوع زيادة
تعظيم ثم الخاتمة بالسجود نهاية في التعظيم بوضع أشرف أعضائه على التراب
وكذا سائر أذكارها وتلاوة القرآن تدل على نهاية التعظيم والمبالغة في التنزيه
والتقديس فثبت أن جميع أفعالها وأذكارها تعظيم الله وهو حسن لعينه
ولكنه يقبل السقوط إذا كان في غير حينه كالصلاة في الأوقات المكروهة وقبل
الوقت أو حالة كالصلاة في حال عدم الطهارة وفي بعض نسخه هذه العوارض
وإنما صارت الزكاة ملحقة بها لأنها صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي
هو من خواص الحق لا بنفسها إذ هي بنفسها تنقيص المال وإضاعته وهي حرام
شرعاً وممنوع عقلاً وكذا الصوم صار حسناً بواسطة قهر النفس التي هي عدو الله
كما جاء في الحديث أن الله تعالى أوحى إلى داود عليه السلام فقال يا داود عاد نفسك فإنها
انتصبت لمعاداتي وقال عليه السلام أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك ولهذا سمي
الجهاد معها الجهاد الأكبر كما في قوله عليه السلام رجعنا من الجهاد الأصغر إلى

الجهاد لا لكن اذ يتقي نفسه بجميع الشيء ومنع نعم الله عن عمله كما في النصوص المبيحة
لها وكذا الحج صار حسنا بواسطة شرف المكان لا لذاته اذ هو قطع المسافة وزيارة
اماكن معلومة متساوية في ذواتها سيما التجارة وزيارة البلاد لان هذه الوسائط
ثبتت بخلق الله تعالى بلا اختيار للعبد فيها كما واسطة فصارت هذه العبادات كالصلوة
حتى يشترط لها الاهلية الكاملة فلا تجب على الصبي كالصلوة خلافا للشافعي في فصل
الزكوة ولا يقال الصلوة صارت حسنة بواسطة الكعبة ايضا لانا نريد بالواسطة
ما يتوقف ثبوت الحسن عليه وهذه الوسائط المذكورة كذلك بخلاف الكعبة فان
الصلوة حسنة في ذاتها من غير نظر الى جهة الكعبة ولهذا كانت حسنة حين كانت
القبلة بيت المقدس وجهة المشرق وعند اشتباه القبلة وعند التنفل على الدابة
او لغيره اي حسن المامور به لمعنى في غيره وذلك الغير لا يخلو اما ان يتأدى
بنفس المامور به اولا والثاني كالوضوء والسعي الى الجمعة فان الوضوء ليس بحسن في نفسه
لانه تبرد وتطهير وانما صار حسنا للتوصل به الى اداء الصلوة وكذا السعي ليس بحسن
في نفسه اذ هو مشي ونقل اقدام وانما صار حسنا للتوصل به الى اداء الجمعة ولهذا
يسقطان بسقوط الصلوة والجمعة ثم انهما لا يتأديان بنفس الوضوء والسعي بل بفعل
مقصود بعدهما واما الاول كالصلوة على الميت والجهاد فانهما ليسا بحسنين في ذاتهما اذ
الصلوة بدون الميت عبث والجهاد تخريب بنيان الرب وتخريب بلاده وليس فيه صلاح
حسن وانما صارا حسنين بواسطة اسلام الميت وكفر الكافر وقضاء لحق المسلم
واعلاء دين الله حتى لو قام به البعض سقط عن الباقين لحصول المقصود ولهذا لو لم يكن
الميت مسلما كانت الصلوة منهيا عنها قال الله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا الآية او لو اسلم
الكافر لم يشرع الجهاد فرضا لكنه خلاف الخبر لقوله عليه السلام الجهاد ماض الى ان يقوم
الساعة واما اعتبرت الوسائط ههنا وهي اسلام الميت وكفر الكافر حتى صار
حسنا لمعنى في غيره دون الصوم ونظيره لانها وان كانت ثابتة بقدر الله فهي تثبت باختيار
العبد بخلاف الصوم ونظيره فان الوسائط فيها بخلق الله تعالى بلا اختيار للعبد اذ كون
النفس عدو الله وكون الفقير محتاجا وشرف المكان بخلق الله تعالى ولا يقال لو كانت
النفس عدوا جبلته لا يتم فيها لانا نقول لو كانت عدو الرب بطبعها فالاجتناب عنها
وعن هواها لازم فكذا فيه كان التباعد عن النار المحرقة لازم صيانة للنفس وان
جبلت النار كذلك فكذا ههنا صيانة النفس لازم عن هواها وذا في المنع عن شهواتها



وهو اتفاق الله تعالى ونهى النفس عن الهوى الآية او يكون حسنا لحسن في شرطه
الى اخره اي يكون المامور به حسنا بواسطة كون القدرة عليه شرطا لوجوبه بعد ما
ما صار حسنا لعينه او ملحقا به كالصلوة مثلا فانها حسنة لعينها وقد ازدادت
حسنا باعتبار حسن شرطها وهو القدرة على الاداء ويسمى هذا القسم جامعا وقوله
والقدرة الى اخره نظير هذا القسم وهي نوعان اي القدرة التي يتأدى بها
حسن المامور به نوعان مطلق اي نفس القدرة بدون بعض كونها ميسرة للواجب
اسم لادنى وسع القدرة الممكنة ايضا وهو شرط اداء كل امر اي مطلق القدرة شرط
في وجوب اداء كل امر يعني يختص شرط القدرة بوجوب الاداء دون القضاء حتى ان الفائت
من الصيامات والصلوات والزكوات تجب قضاؤها في النفس الاخير وان عجز في تلك
الساعة ولا يقال تكليف ما ليس في الوسع لا يجوز شرعا وفي وجوب القضاء في تلك الساعة
هذا لان نفس القدرة شرط ابتداء الوجوب لصحة التكليف ولم يشترط الوجوب في واجب واحد
لما ان القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الاداء وكان وجوب القضاء بقاء ذلك الواجب
بعينه لا واجبا آخر وقد تحقق وجود القدرة في الابتداء فلا يحتاج الى اشتراطها حال البقاء
كذا قيل وفيه بحث فانه لا يلزم من كون وجوب القضاء بالسبب الذي يجب به الاداء ان يكون
الواجب واحدا وكيف فان في الاداء يجب عين المامور به وفي القضاء مثله وقيل لا فرق
في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان الاداء اذا كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه
حقيقة القدرة وان كان مطلوبا بالغير يشترط توهمها على ما سنبينه فكذا القضاء اذا كان
الفعل منه مقصودا يشترط فيه القدرة والا يشترط فيه التوهم ايضا ففي النفس الاخير
انما يجب القضاء على توهم الامتداد لظهور اثره في الموصي والايصاء كما في الجزء الاخير
من الوقت بناء على التوهم ليظهر اثره في القضاء فان قيل يلزم عليه ما اذا فاته صلوات
في الصحة فقضاها في المرض قاعدا او موميا او مضطجعا حيث يجوز ولو لم يشترط القدرة
في القضاء لما جاز لان القيام والركوع والسجود كانت واجبة ولم يأت بها قلنا انه
قضاها كما وجبت لان الشرط القدرة التي يتمكن من الاداء اما قائما او قاعدا او القدرة حقيقة
فظهر ان الاستطاعة على القيام ما كانت شرطها في الابتداء بل شرط ذلك لكونه قادرا
على القيام لان القيام مشروط متعينا الا ترى انه لو كان في حق من يضره القيام الصلوة على
ما يستطيع كذا ذكر وهذا السؤال منقح والشرط توهمه لا حقيقته اي الشرط توهم
ما يتمكن من الاداء وهو القدرة الممكنة لا حقيقتها التي يبتني التكليف عليها لانها لا تسبق

الفعل لما عرف في مسألة الاستطاعة ولا بد للتكليف من ان يكون سابقا على الفعل فرعت
الضرورة الى نقل الشرطية الى سلامة الآلات وصحة الاسباب التي تحدث القدرة بها
الحقيقية بها عند ارادة الفعل عادة فثبت ان الشرط توهمها لا حقيقتها ولهذا قلنا
اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او افاق المجنون او طهرت الحائض في جزء قليل من الوقت
مقدار ما يسع فيه التحريمة يلزمه الصلوة عندنا استحسانا وقال زفر لا يلزمه قياسا
لعدم القدرة بناء على فوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة ولا اعتبار لاحتمال حدوث
القدرة بامتداد الوقت لان ذلك احتمال بعيد ولا معتبر به كاحتمال سفي الحج بغير الزاد والراحلة
واحتمال القدرة على الصوم للشيخ الفاني واحتمال القدرة على القيام والركوع للمريض
والمقعد بزوال العلة ومع ذلك لم يصلح شرطا للتكليف فكذا هاهنا ولكنا نقول سبب الوجوب
هو جزء من الوقت قد وجدت في حق الاهل فثبت به اصل الوجوب اذ لو ليس شيئا فينبغي
الى ما يحتمل ثم ثبت وجوب الاداء بتوهم القدرة بامتداد الوقت حكما كما كان لسليمان
عليه السلام ثم يستقل بالعجز الحالي الى خلفه وهو القضاء كما في الحلف في مس السماء فان اليمين
انعقدت لتوهم البر لان السماء عين ممسوحة ثم حنث باعتبار الحال وذلك كافي
للحنث وتوهم القدرة انما يصلح شرطا للتكليف اذا كان المطلوب به عين ما كلف به فاما
اذا كان المطلوب به غيره وهو خلفه فهو كاف لصحته كما في الصوم اذا كان المقصود منه
خلفه وهو التيمم يصح بتوهم الماء وان كان بعيدا ذكره في مبسوطنا وذكر في طريقة الخلاف
لبعض مشايخنا ان بادراك الجزء الاخير يلزمه الصلوة لانه يتمكن من ادائها بان يأتي
بالتحريمة ثم يتممها بعد خروج الوقت وكان ذلك اداء لا قضاء وهذا ابين المذهب فيجب
على هذا الوجه ثم يخرج عن العهدة بالقضاء وهذا في الظهر والعصر والمغرب اما ظاهر
فاما في الفجر فلا يجب عليه اداء الفجر لانه لا يتصور بل يجب عليه قدر ما يتصور وهو الشروع
فيه فاذا لم يشرع فيه او شرع ثم افسد يجب عليه قضاؤه لذلك القدر واذا قضى ذلك القدر يجب عليه
قضاء الباقي صيانة لذلك القدر عن الفساد وكما في الحج واذا ثبت ان اصل القدرة
لا بد للتكليف فليعلم ان الله تعالى تفضل ومن علينا في بعض الواجبات فبنى التكليف فيها
على قدرة كاملة زائدة على اصل القدرة تيسيرا علينا وسمي قدرة ميسرة لحصول اليسر
في الاداء بسببها ولهذا شرطت هذه القدرة في اكثر الواجبات المالية لا البدنية لان
اداءها اشق على النفس من البدنيات اذ المال محبوب النفس في حق العامة
والمفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق الا انه اشار الى اليسر فكانت متغيرة بصفة
لا الله لم يشرع الا بتلك الصفة ولكن معنى التغيير ان الحق كان واجبا بصفة القدرة ممكنة
ثم نعني باشتراط هذه القدرة الى صفة اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة

الواجب عن مجرد الامكان الى صفة السهولة واليسر فشرط بقاؤها لبقاء الواجب
لا لكونها شرطا اذ عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم ولكن لان صفة الواجب تتبدل من
اليسر الى العسر بزوالها وبزوال الصفة يبطل الواجب لانه لم يشرع الا بتلك
الصفة وليس معنى التغيير ان الحق كان واجبا بصفة العسر بقدرة ممكنة ثم تغير
باشتراط هذه القدرة الى صفة اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزا
فلما توقف الوجوب على هذه القدرة صار كانه تغير من العسر الى اليسر باشتراطها
ولهذا قلنا تسقط الزكوة بهلاك المال والعشر بهلاك الخارج والخراج اذا اصطلم
الزرع آفة لان كل واحد منها متعلق بقدرة ميسرة وقال الشافعي اذا تمكن من الاداء
ولم يؤد حتى هلك المال ضمن لان الواجب تقرر عليه بالتمكن وبالهلاك عجز عن الاداء والعجز
لم يبرئ عن الاداء فيبقى عليه كما في ديون العباد وصدقة الفطر ولكنا نقول انها واجبة
بقدرة ميسرة فيكون بقاؤها شرطا لبقاء الواجب لان الحق المستحق متى وجب بوصف
لا يبقى الا كذلك لان الباقي عين الواجب ابتداء ولو بقي الواجب بعد الهلاك لانقلب
غرامة لان الكل باقي ما كان واجبا غير الغني انه لا يؤدي الى الاداء المذموم بحسب العادة
فاما من آثره ان الغني شاهد اذ هو نادر والحكم لا يبنى على النادر وهل يثبت
صفة الجواز الى آخر قال بعض مشايخنا للمعنى انه لا تثبت صفة الجواز لان المامور به مطلوب الاداء
حتى يقترن به دليل واستدلوا على هذا بالظان عند ضيق الوقت على انه بطهارة فاذكر
لا يجوز الصلوة حتى يجب القضاء عليه مع انه مامور باداء الصلوة وتحقق انفساخه فهو
مامور بالاداء شرعا ولا يجوز المؤدى اذا اداه والصحيح عند الفقهاء انه يثبت
بمطلق الامر صفة الجواز للمامور به لما قررنا ان مطلقه يقتضي حسن المامور به وذلك
لا يكون الا بعد جوازه شرعا واما قولهم ان الظان اذا ادى لا يجوز صلوته فهو ممنوع
فان عندنا متى كان عنده انه طاهر فصلى جازت صلوته نص عليه محمد رحمه الله في كتاب
التحري فيما اذا توضأ بماء نجس فصلى صلوات جاز ان ما لم يعلم فاذا علم اعاد ولا نقول الكيف
يلزمه الاعادة والامر لا يقتضي التكرار لانا نقول المؤدى صار موجبا لعمات قبل ان يعلم
لا شيء عليه فاما اذا علم فقد تبدل حاله والوجوب بعد تبدل الحال لا يكون تكرارا لان
التكليف بحسب الوسع وعنده انه على الطهارة ثبت الامر على حسب ما يليق بحاله
وفرضه في حق الله في تلك الحالة فاذا تبدل حاله بالعلم ثبت امر ثان بالاداء واما الحج فيحمل
مما قلنا ان الثابت بالامر وجوب اداء الافعال بصفة الصحة فاما بعد الافساد الثابت

وجوب التحلل عن الاحرام بطريقه فصار الامر اخر سوى الاول     وانتفاء
الكراهة حكي عن ابي بكر الرازي رحمه الله انه كان يقول صفة الجواز تثبت بمطلق الامر
شرعا فقد يتناول الامر ما هو مكروه شرعا بدليل اداء عصر يومه بعد تغير الشمس
فانه جائز مأمور به شرعا وهو مكروه ايضا وكذا قوله تعالى وليطوفوا يتناول طواف
المحدث عندنا حتى ان طوافه جائز ولكن مكروها شرعا والصحيح عندنا انه يثبت به
صفة الجواز وانتفاء صفة الكراهة لان بالامر يثبت الاذن بالمأمور به لانه يطلب
ايجاد المأمور به ومن ضرورته انتفاء الكراهة واما الصلوة بعد تغير الشمس فالكراهة
فيها ليست للصلوة ولكن للتشبه بمن يعبد الشمس والمأمور به هو الصلوة وكذا في
الطواف الكراهة ليست في الطواف بل في وصف الطائف وهو الحدث وذلك ليس من الطواف
في شيء     واذا عدم صفة الوجوب الى آخره اذا عدم صفة الوجوب للمأمور به لا يبقى
صفة الجواز عندنا وقال الشافعي رحمه الله يبقى صفة الجواز لانه ليس من ضرورة انتفاء
الوجوب انتفاء الجواز واستدل بصوم يوم عاشوراء فبانتساخ وجوب الاداء فيه لم ينتسخ
جواز الاداء لكنا نقول الامر بعد ما نسخ موجبه يبقى امرا ولكن الجواز لا يضاف اليه
لمنافاة بين الجواز وموجبه اذ موجبه اداء شيء متعين على وجه لا يتخير العبد بين الاقدام
والترك شرعا والجواز فيما يكون مخيرا وبينهما تناف فالجواز اصلا في غير موجبه اليه (?)
كذا قال مشايخنا العراقيون رحمهم الله وقال شمس الائمة السرخسي الامر لا يبقى امرا بعد ما نسخ
موجبه ولا معنى للاشتغال بهذا التكلف اي ما ذكره من الجواز لا يرد الوجوب اليه واما جواز صوم
عاشوراء فلا نقول بانه موجب الامر بل موجب كون الصوم مشروعا في نفسه للعبد كما في سائر
الايام وقد كان ذلك ثابتا قبل ايجاب الصوم فيه بالامر فبقي كما كان وحقيقة الجواب ان الجواز
الذي في ضمن الوجوب ينتفي بانتفائه لكن هذا نوع من الجواز الاخر الذي يثبت بدليل اخر
والامر نوعان مطلق عن الوقت الى اخره اختلف في الامر المطلق عن الوقت
وهو الذي لم يتعلق اداء المأمور به بوقت محدود على وجه يفوت الاداء بفواته كالامر
بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان انه على الفور ام على التراخي
فذهب اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي رحمه الله وعامة المتكلمين الى انه على التراخي وذهب الكرخي
وبعض اصحاب الشافعي رحمه الله الى انه على الفور وكذا كل من قال بالتكرار والدوام قال بالفور
وذكر ابو سهل الزجاجي ان عند ابي حنيفة رحمه الله على الفور خلافا لصاحبيه (?)
وعن ابي حنيفة رحمه الله ... وقال فخر الدين الرازي لا يقتضي الفور ولا التراخي بل يدل
على القدر المشترك ... (?)



بالخارج اي فلما توقف الوجوب لان المال عين (?) الواجب فلو تغير (?) الواجب بدون المال ...
لا يبلغ بالباقي ما كان واجبا ولا يلزم عليه بقاء الواجب بعد الاستهلاك وان كان الباقي
عن امته (?) لانه لما تعدى على محل مشغول بحق الغير عن (?) المستهلك فلما تجاوز عليه يبقى الواجب
نفقا (?) لما المال تقديرا والدليل على انها واجبة بقدرة ميسرة اشتراط النماء وان كان
يمكن اداؤها بدون النماء على ان الشرع اقام حولان الحول مقام النماء الحقيقي اذ هو
سبب حصول النماء وفي اشتراط حقيقة النماء حرج وكذا ايجاب القليل من الكثير وهو ربع
العشر وكذا ايجاب العشر في الخارج مع امكان ايجابه في الارض بدونه وايجاب القليل
من الكثير مع امكان ايجاب الكل دليل على انه واجب بصفة اليسر وكذا ايجاب الخراج
بالتمكن من الزراعة وعدم تعلقه بكل النماء بل ببعضه حتى لو زاد الخراج على نصف الخارج
يحط الى النصف دليل على انه واجب بصفة اليسر فيشترط دوامها لبقاء الواجب ولكنا
اعتبرنا النماء التقديري وهو التمكن من الزراعة في الخراج لان الواجب ليس جزءا من الخارج
فامكن اعتبار النماء التقديري فلا يجعل مقصرا عند فوات حق الفقراء وجعل النماء
موجودا حكما بخلاف العشر لانه اسم اضافي فلا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي وبخلاف
ما اذا اصطلم الزرع آفة حيث يسقط الخراج لانه لم يقصر حتى لو كان بعد الاصطلام
مدة يمكن فيها استغلال الارض الى اخر السنة لا يسقط الخراج فان قيل فعلى هذا التقدير
يلزم ان يكون القدرة الميسرة بمعنى العلة وبقاء الحكم يستغني عن العلة كاستغناء
المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها لبقاء الواجب قلنا ذلك
اذا امكن البقاء بدون العلة فاما اذا لم يمكن بان يكون العلة مخصوصة فبقاء العلة شرط
لبقاء الحكم وههنا كذلك لان اليسر لا يثبت بدونها     بخلاف الاولى اي بخلاف
القدرة الممكنة فان بقاءها ليس بشرط لبقاء الواجب حتى لا يسقط الحج بفوات ملك
الزاد والراحلة بعد تقرر الوجوب وكذا صدقة الفطر لا يسقط بعد الوجوب بهلاك
المال لانهما وجبا بقدرة ممكنة وانما قال ذكره ابا عما نقل (?) الحج وصدقة الفطر لا يسقط بعد
وجبا بقدرة ميسرة بدليل اشتراط القدرة على الزاد والراحلة والنصاب في صدقة الفطر
وبما زاد ان على اصل القدرة فان ادنى القدرة فيه حتى تقدر على المشي واكتساب
الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر اصل القدرة يحصل بنصف صاع حنطة او صاع
من شعير او نحوهما فقال بخلاف الاولى حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال حتى يجب ان
بقدرة ممكنة اما الحج فلان الشرط فيه نفس الاستطاعة لقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا

ولا يتحقق الاستطاعة للنائي من الكعبة الا بالزاد والراحلة على ما عليه العادة فان اشتراطهما
لبيان ادنى التمكن من قطع السفر البعيد من حيث العادة لا للتيسير اذ اليسر لا يقع الا بالخدم
والمراكب والاعوان وليست هذه الاشياء شرطا بالاجماع فثبت انه واجب بالقدرة الممكنة
وكذلك صدقة الفطر لا تجب بصفة اليسر بل بقدرة ممكنة الا ترى انها تجب بثياب البذلة
اي ثياب الجمال التي تلبس في المواسم واشتراط الغناء بالنصاب فيها لا لليسر بل
ليصير الموصوف به اي بالغناء اهلا للاغناء يعني هذه الصدقة وجبت اغناء للفقير بقوله عليه السلام
اغنوهم عن المسألة فلم يكن بد من اعتبار صفة الغناء في المكلف ليصير اهلا للاغناء اذ الاغناء
من غير الغني لا يتحقق كالتمليك من غير المالك ولكن يرد عليه ان المراد من الاغناء في المذكور في الحديث
ليس الاغناء الشرعي بل الاغناء عن المسألة ما يتأتى كفاية يوم اليه ولا يكون الغنا الشرعي شرطا
لاهليته واجيب بان ذلك الاغناء بصفة الحسن من غير الغني لا يتحقق لانها شرعت لاغناء
الفقير عن السؤال لا الاحواج وذلك لانه لو اعتبر هذا الغنا وهو ما يكون قوت يوم مثلا
واحتج بالاغناء للسؤال لعاد الامر على موضوعه بالنقض اذ الاداء يصير محتاجا الى السؤال في الغد لاجل
لان دفع حاجة نفسه كيلا يحتاج الى المسألة اولى من دفع حاجة الفقير ولهذا شرط الشارع
ان يملك صاعا فاضلا عن قوته وقوت من تلزمه نفقته يوم الفطر وليلته الا ان عندنا ما لا حكم للعدم
في الشرع حتى حل له الصدقة فشرطنا النصاب ليثبت حكم الوجود شرعا فيتحقق الاغناء
بصفة الحسن ولا ينال حسن الاغناء الا بعد وقوع الغناء الشرعي ايضا فان الله تعالى
مدح اقواما على الايثار مع تيسير حاجتهم بقوله تعالى ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم
خصاصة لانا نقول بناء الاحكام على الامور الغالبة والغالب من حال البشر عدم الصبر على الشدة
واظهار الجزع عند اصابة المكروه وذلك لم يحسن الاغناء ...
اصحابنا ولا دلالة لهما ولا اقتضاؤها فيكون القول بالفور والتراخي بدون قرينة
قولا بلا دليل وهذا عند عامة الاصوليين اذ معنى التراخي لا ينافي ... بدون معنى جواز التاخير
الى الفور قيل ومعنى الفور ان يجب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان ومعنى التراخي انه
يجوز تاخيره عنه لا انه يجب تاخيره عنه تمسك القائلون بالفور بان الامر يقتضي الوجوب
ووجوب الفعل في اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتى به يسقط عنه الفرض بالاتفاق
فلا يقتضي وجوبه اذ الوجوب ما لا يسع تركه ولا شك ان تاخيره عن ...
في وقت وجوبه وهو باطل فان الوقت ثبت اقتضاء لانه ثبت ضرورة امكان
الاداء وكما امكن اداؤه في اول اوقات الامكان بالاجماع فلا يبقى غيره حتى اذا كان الثابت

لا بد من النصاب



بالضرورة لتعذر تقديرها وثبات التعلق بالامر اعتقاد الوجوب واداء الفعل واحد لما دونه
الاعتقاد ثبت به للحال وكذا الثاني ويعتبر بالنهي فان الانتهاء ثبت على الفور وكذا الايتمار
الواجب بالامر وتمسك القائلون بالتراخي بان صيغة الامر وضعت لطلب الفعل فقط
باجماع اهل اللغة والفور خارج عن موضوعه الا ان الزمان من ضرورات حصول الفعل
لان الفعل من العباد لا يوجد الا في زمان والزمان الاول والثاني في صلاحيته للحصول واحد
فاستوت الازمنة كلها وصار كما لو قيل افعل في اي زمان شئت فلو اقتضى الفور يصير
كما لو قال افعل الساعة فيعود على موضوعه بالنقض لانه يصير حكم المطلق والمقيد سواء
واما قولهم فتاخير نقض لوجوبه فذلك ممنوع لان ذلك حكم الواجب المضيق لا الموسع
فانه يجوز تاخيره الى وقت مثله بشرط ان لا يخلي العمر عنه ولو اخلى عصى ولا يلزم من التاخير
نقض الوجوب واما اعتقاد الوجوب فيستغرق جميع العمر فيصير وقته فيجعل الوجوب
واما الفعل فلا يستغرق جميع العمر فلا يتعين للاداء جزء من العمر الا بدليل على انا نقول
يجب اعتقاد وجوبه على التوسع كما يلزم فعله واما قوله يتعذر تقديرها فقلنا ذاك
مسلم لانه يلزم منه زمان يحصل الفعل فيه فاما ان يتعين اول اوقات الامكان واما ان
قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك يقتضي الفور حيث عوقب على ترك المبادرة ولنا
لعله كان مقيدا وانما يلام على الفور وهو اباؤه عن حق افقه الملائكة استكبارا وعلق او لانه
لم ير الامر بالسجود حكمة لانه قال خلقتني من نار وخلقته من طين فانه كفر
ومقيد الى آخره المقيد بوقت مختص حتى انه لو قيد ... بحيث لا يفوت يعني انه اربعة انواع
ما يكون الوقت سببا لوجوبه وشرطا لادائه وظرفا للاداء ايضا كوقت الصلوة الا ترى
انه يفضل عن الاداء وكما ظرفا لان المراد من الظرف ههنا ان يفضل الوقت عن الاداء
وان الاداء يفوت بفوته فكان شرطا الا نفع الاداء ... لا يختلف الوقت وخارج الوقت
صورة ومعنى فعلم ان تسميته اداء باعتبار الوقت والوجوب يختلف باختلاف الوقت
بان كان الوقت كاملا يجب في الذمة كاملا حتى لا يتأدى بصفة النقصان وان كان الوقت
ناقصا يجب في الذمة ناقصا حتى يتأدى بصفة النقصان وكان سببا لهذا دليل السببية
فان قيل لم يستغنى الشرطية عن الظرفية لان الظرف محل والمحل شروط فما فائدة
قوله شرطا للاداء قلنا المراد منه المؤدي الواجب ومن الاداء اخراجه من العدم
الى الوجود فكانا غيرين ولا يلزم من كون الشي شرطا لشي ان يكون ظرفا على انا نسلم لزوم
الشرطية من الظرفية كالوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له لانه يوجد بدون

معين
ليس ظاهرا

الطرف فان قيل لا بد من المناسبة بين الاسباب والمسببات كما بين العقوبات
والجنايات ولا مناسبة بين الاوقات ووجوب العبادات فكيف يصلح سببا له
قلنا الاوقات ليست باسباب حقيقة بل السبب تتابع النعم على العباد فيها وذلك
يصلح سببا عقلا وشرعا لكن لما كان فيها ترادف النعم جعلت الاوقات اسبابا لانها
محل حدوث النعم تيسيرا واقيمت مقام النعم كذا ذكره ابو اليسر وهو انما انتقض فيه
الى الجزء الاول لما جعل الوقت سببا للوجوب وظرفا للمؤدى لم يستقم جعل كل الوقت سببا
لانه يلزم تاخير الاداء عن وقته او تقدم الحكم على سببه لانه لو ادى في الوقت يلزم
التقدم ولو ادى بعد الوقت يلزم الثاني فاذا لم يمكن جعل كل الوقت سببا جعل البعض
سببا ضرورة وهو الجزء الذي لا يتجزى من الوقت لانه يصلح للسببية ولا دليل على الزائد عليه
ولهذا لو ادى بعد مضي جزء منه جاز بالاجماع واذا وجب الاقتصار على الادنى كان الجزء
الاول اولى لعدم ما يزاحمه فان اتصل به الاداء تقررت السببية والا تنتقل الى الثاني
والثالث لان الجزء المتصل بالاداء اولى لانه اقرب الى المقصود ولان الاصل اتصال
السبب بالمسبب وان لم يتصل الاداء بجزء تنتقل السببية الى اخر الوقت وهو عند زفر
والشيخ رحمه الله الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية
ولا تنتقل الى الكل وهو معنى قوله او الى ما يلي الجملة وقال زفر رحمه تنتقل الى ان يضيق الوقت
بحيث لا يسع فيه الا الاداء المفروض ويتعين ذلك الجزء للسببية فيعتبر حال المكلف من الاسلام
والعقل والبلوغ والطهر والحيض والسفر والاقامة عند ذلك الجزء لانه ياثم بالتاخير عن ذلك الجزء الجزء ح
بالاجماع وعندنا لما انتقلت السببية الى الاخير لعدم الاداء قبله كان كل جزء للسببية يعتبر حال المكلف عند وجود
العوارض المذكورة وزوالها عند ذلك الجزء فلهذا لا يتادى عصر امسه في الوقت
الناقص نتيجة قوله او الى الجملة يعني لما لم يتصل الاداء بالجزء الاخير وانتقلت الى الكل يجب في الذمة
كاملا فلا يتادى في الوقت الناقص لان الناقص لا ينوب عن الكامل بخلاف عصر يومه فانه اذا
الاداء بالجزء الاخير يتعين هو للسببية فيجب في الذمة ناقصا لنقصان ذلك الجزء فيتادى بصفة
النقصان ولا يقال الكامل يتادى بالناقص كما لو ترك بعض واجبات الصلوة او كلها او كما
اتى باصل الاركان يخرج عن العهدة وان تحقق فيه النقصان لانا نقول لا يمتنع ذلك النقصان عن
الخروج عن العهدة لانه ليس براجع الى نفس المامور به فانه اتى بنفس القيام والركوع والسجود
وقد اتى بما امر به الا انه لم يعمل بما ثبت باخبار الاحاد التي لا تزاد بها على الكتاب واما
النقصان الواقع بسبب الوقت فراجع الى نفس المامور به لانه امر بها في الوقت الكامل



بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فاذا اداها في الاوقات المكروهة فقيل
ادخل النقصان في نفس المامور به لان هذا الوقت انقضى فيما امر به بالاداء فيه فلا يخرج
عن العهدة كما اذا قبل وهذا الاخر غير مخيل ولا يقال هذا كونه مخالف لقوله عليه السلم
من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك
ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر وفي رواية من ادرك
سجدة من صلوة العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوته واذا ادرك سجدة من
صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته لانا نقول لما وردا عليهما ما ذكره الطحاوي
في شرح الاثار انه ورد هذا كان قبل نهي النبي عليه السلم عن الصلوة في الاوقات
الثلثة ولا يقال ان ذكر نهي عن التطوع خاصة لانا نقول نهي عن الفرائض ايضا
بدليل انه عليه السلم لما فاته صلوة الفجر غداة ليلة التعريس انتظر وقضاها بعد
الى ارتفاع الشمس كذا ذكره وفيه بحث لان انتظاره يجوز ان يكون لوقوع الاداء
في الوقت المستحب لا انه لا يجوز اذ الشرع ليس ... باحتمال الطهارة ... وهو الوضوء
لعدم الماء هناك فان قيل الوجوب اضيف الى جميع الوقت فلا ينبغي ان وجب بعضه
في العصر يكون الواجب ناقصا فينبغي ان يكون قضائه في وقت مثله لان السبب
كامل من وجه ناقص من وجه والواجب كذلك فلا يتادى في الوقت الناقص من كل وجه
كذا ذكر القاضي الغني الا ان يقال انه لو قضى في اليوم الثاني في وقت اخر
كان نحو الوقت الناقص جائزا وليس كذلك ذكره القاضي الامام في شرح الجامع وقيل
في الجواب لان الوقت الكامل اكثر من الناقص فكان الكل كاملا تغليبا للاكثر
والجواب الصحيح ما ذكره شمس الائمة السرخسي رحمه الله انه اذا لم يشتغل بالاداء
حتى فات بمضي الوقت صار دينا في ذمته فثبت بصفة الكمال وانما يتادى بصفة
النقصان عند ضعف السبب اذا لم يصر دينا في الذمة وذكر بان يشتغل بالاداء
فيه لانه يمنع صيرورته دينا في الذمة هذا هو الجواب عما اذا اسلم الكافر او بلغ الصبي
او طهرت الحائض في اخر وقت العصر ثم قضوها في اليوم الثاني في ذلك الوقت حيث
لا يجوز لانه صار دينا بصفة الكمال فلا يتادى ناقصا على ما صرح صدر الاسلام وفخر الاسلام
ذكرا انه لا رواية في هذه المسئلة عن السلف فيحتمل ان يجوز ولا يقال ثبت في الذمة
بصفة الكمال غير مسلم لان سببه ناقص لانا نقول النقصان في الوقت لم يكن
لمعنى فيه بل هو وقت كسائر الاوقات بل لمعنى في غيره وهو الفعل لان فيه تشبها

بعبادة الكفارة في هذا الوقت فاذا امضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان وصار
كما بعد الاوقات في حق الايجاب الا ان النقصان كان متحملا لانه الوقت للامر بالاداء
فاذا امضى الوقت لم يبق متحملا    ومن حكمه اشتراط نية التعيين اي ومن حكم
هذا النوع الذي جعل الوقت ظرفا له اشتراط نية التعيين وسواء تعين قرضي الوقت
لتعدد المشروع في هذا الوقت ولا يسقط اي هذا الشرط وهو التعيين بضيق الوقت
لانه من العوارض وهي لا تعارض الاصل وهذا الدفع شبهة ترد وهي ان التعيين شرط
باعتبار ان الوقت ظرف يسع فيه غير الواجب فاذا ضاق الوقت ولا يسع فيه غير الواجب
ينبغي ان يسقط التعيين فقال ولا يسقط الى آخره    ولا يتعين بالتعيين يعني ان وقت الاداء
لما لم يكن متعينا شرعا ولا اختيار للعبد فيه لم يقبل التعيين بتعيينه فصار اختيارا لو قال
عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لم يتعين بحيث الاداء بعد وانما يتعين ضرورة
الفعل الى التعيين قصدا اوضع الاسباب دليس للعبد ذلك وانما له ولاية الفعل الى وضع
الاسباب قصدا يتنوع الى السراية وانما له ان يترفق بما هو حقه ثم يتعين حكما لفعله
لا قصدا كالحانث في اليمين له ان يختار نوعا من انواع الكفارة الاطعام او الكسوة او
التحرير بالفعل فاما ان يعين قصدا ولا يتعين حكمه الى بفعل الاخر بعد التعيين    اويكون
معيارا النوع الثاني من الموقتة ما يكون الوقت معيارا له اي مقدرا له كالكيل والميزان
حتى يزداد الصوم بزيادته وينتقص بنقصانه وسببا لوجوبه اي الصوم اضيف
اليه يقال شهر رمضان والاضافة دليل السببية وسيأتيك بيانه ان شاء الله تعالى وهو
شرط الاداء ايضا الا انه لم يذكره لانه يعرف بكونه موقتا اذ الوقت شرط الاداء
في كل موقت لوقت معين بخلاف كونه سببا ومعيارا الى الوقت فلا يكون سببا كما في
المنذور المعين وقد لا يكون معيارا كوقت الصلوة ولذلك خصهما بالذكر    فنفي
غيره منفيا نتيجة كونه معيارا لانه لا يسع فيه الا صوم واحد كالمد اذا كان معيارا يملأ
اذا امتلأ بشيء لم يسع فيه غيره فلا صوم الا رمضان وان نفى غيره لكونه غير مشروع واذا كان كذلك يصاب
بمطلق الاسم اي يتأدى عن الصحيح المقيم بنية مطلق الصوم ومع الخطأ في الوصف اي وصف
الصوم بان نوى صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل وقال الشافعي رحمه الله لا يتأدى
الواجب الا بنية فرض رمضان لان وصف الفرضية عبادة كاصل الصوم بدليل انه يحصل
بحصولها زيادة ثواب ويستحق تاركه زيادة تغليظ العقاب فاشتراط حصولها الا عن
اختيار العبد كاصله فشرطت النية له كما شرطت للاصل نفيا للجبر كما في الصلوة

و يعتني المحل لقبول المشروع دون غيره لا يغني عن تعيين الوصف الى اعتبار النية لا للتمييز
حتى يسقط اعتبارها لتحصيل العبادة على ما بيننا ونحن نقول لما كان المشروع فيه واحدا وهو
الفرض لا اخر فيه يتنال باسم جنسه كما ينال باسم نوعه وباسم العلم كالمتوحد في المكان ينال باسم
جنسه وباسم العلم واذا كان كذلك فيجوز بمطلق النية لان الاطلاق تعيين لما بيننا الا ان التعيين
ساقط وكذا اذا نوى النفل او واجبا آخر لان الموصوف بانه نفل غير مشروع فلغت نيته
النفل وبقيت نية الصوم فصار كما لو نوى مطلق الصوم وهذا معنى قول الشيخ رحمه الله
ومع الخطأ في الوصف ولا يقال لا نسلم بانه يتأدى بنية النفل او واجب آخر لان المتوحد
في المكان ينال باسم جنسه ولا ينال باسم غيره فان زيدا مثلا لا ينال باسم عمرو ان كان ينال
بانسان ورجل وكيف وانه يعرض النية معرضه عن الفرض فما منع ان يجعل مع الاعراض عنه
مقبلا عليه لانا نقول لو نوى اصل الصوم ووصفه والوقت لا يقبل الوصف فلغت نية الوصف
فبقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل واصل الصوم جنسه
لا اسم غيره ولا يقال لما تعين المشروع في هذا الوقت ينبغي ان يتأدى بلا نية من الصحيح
المقيم كما قال زفر رحمه الله لانه تعين بالامر احتكم العين المستحق فصار كما لو تصور فيه الامساك
نفسه بخيار المكلف فعلا على اي وجه وجد وقع عن المامور كمن استأجر خياطا ليخيط له ثوبا بعينه
كان فعله له واقعا عن جهة ما يستحق عليه سواء الحق به دينه او التبرع ابتداء او ادى الواجب
بالعقد بخلاف المريض والمسافر حيث لا يتأدى عنهما بلا نية لان الاداء غير مستحق عليهما فلا يتعين
الا بالنية ولكنا نقول الشارع لم يشرع غيره فيه لكن ابقى منافع العبد التي يتمكن بها من اداء
العبادة على ملكه ولم يتحقق النية لكونه صار فاما الى ما عليه ليمتاز العادة من
العبادة ولا يحصل ذلك بعدم النية اذ العدم ليس بشيء ولا ينال الامساك وجد منه
اختيارا فلا حاجة الى النية لانا نقول انما شرطنا الاختيار لصرف هذا الفعل من العادة
الى العبادة لا اختيار اصل الفعل ولم يوجد ذلك    الا في المسافر استثناء
متعلق بقوله ومع الخطاء في الوصف يعني هذا الصوم لا يصاب بنية في حق المسافر مع الخطاء
في الوصف بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة رح وعندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم حتى اذا نوى واجبا
او تطوعا او اطلق النية في رمضان يقع عن فرض الوقت لان شرع الصوم عام في حق المسافر
والمقيم الا ان وجوبه بشهود الشهر وقد تحقق في حقهما ولهذا لو صام عن فرض الوقت يجزيه
بالاجماع وشرع عيد ينفي شرعية غيره لما بينا انه معيار ولا يبقى غيره مشروعا في حق
المسافر ايضا الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة فاذا ترك الترخص

كان هو والمقيم سواء فيقع صومه عن فرض الوقت بكل حال في قول ابي حنيفة رضي الله عنه وفيه طريقان
احدهما ان نفس الوجوب وان كان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه الا ان الشرع اثبت له
الترخص بترك الصوم تخفيفا عليه لمشقة وحقيقة الترخص ان يدع مشروع الوقت بالميل الى
الاخف فاذا اشتغل بالواجب الآخر كان مترخصا لما فيه من اسقاطه عن ذمته لكونه اهم واخف عليه
من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم يدرك عدة من ايام اخر لا يواخذ به ويواخذ بواجب آخر
ولما جاز له الفطر لانه اخف عليه نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه
نظرا الى مصالح دينه كان اولى وعلى هذا الوجه يوجب انه اذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت
كما روى ابن سماعة عنه لانه لم يكن اتيان معنى الترخص بهذه النية حيث انه لا فائدة في النفل
الا الثواب والثواب في الفرض اكثر فكان هذا ميلا الى الاثقل لا الى الاخف فيلغو وصف
النفلية ويبقى مطلق الصوم فيقع عن فرض الوقت والثاني ان انتفاء شرعية الصيام
ليس من حكم الوجوب فانه موجود في الواجب الموسع بل من حكم تعين هذا الزمان لاداء
الفرض ولا تعين في حق المسافر لانه مخير بين الاداء والقضاء فصار هذا الوقت في حقه
على له شعبان فيصح منه اداء واجب آخر كما في شعبان وهذا الطريق يوجب انه لو نوى
النفل يقع عما نوى وهو رواية الحسن عنه وهذا معنى قول الشيخ رحمه الله وفي النفل عنه
روايتان واما المسافر فاذا اطلق النية فالصحيح انه يقع عن فرض الوقت على جميع الروايات
لان الترخص في ترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية بخلاف المريض اذا نوى عن واجب
آخر او النفل يقع عما نوى عنده وهو رواية الحسن عنه وهو اختيار صاحب الهداية والكافي
مشايخنا لان رخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر وذكر
فخر الاسلام وشمس الائمة انه يقع عن صوم الوقت لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد
فات سبب الرخصة في حقه فالتحق بالصحيح لان الرخصة في حق المسافر متعلقة بعجز مقدر لاقامة
سبب ظاهر مقام العجز وهو السفر ولا يظهر بفعل الصوم فوات سبب الرخصة فيبقى
له حق الترخص وما ذكرهما المصنف رحمه الله فيه قال في المريض ولكن هذا خلاف ظاهر
الرواية قال شيخي العلامة علاء الدين عبد العزيز سلمه الله في كشفه هذا لان الرخصة
لا تتعلق بنفس المرض باجماع الفقهاء لانه متنوع الى ما يضره الصوم كالحميات
ووجع الرأس والعين وغيرها والى ما لا يضره الصوم كالامراض الرطوبية وفساد
الهضم وغير ذلك والرخصة انما ثبتت لحاجة الى دفع المشقة ترفيها ثم البعض ان ثبت
فيما لا حاجة فيه الى دفع المشقة تتعلق الرخصة في النوع الاول بخوف ازدياد المرض

ولم يسقط



ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج وفي النوع الثاني بحقيقة العجز فاذا صام هذا
المريض عن واجب آخر او النفل ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا فلم يثبت له الترخص فيقع
عن فرض الوقت واما المريض الذي يضره الصوم اذا صام عن واجب آخر او
النفل يقع عما نوى لانه تعلق الترخص بخوف مقدر وهو ازدياد المرض كالمسافر
فيستقيم جواب كلا الفريقين والى هذا اشار شمس الائمة رحمه الله تعالى وذكر ابو الحسن
الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة وهذا سهو او مؤول
وهو انه من لا يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض فهذا يدلك [illegible] تامل
على صحة ما ذكرنا او يكون معيارا لا سببا الى اخره هذا هو النوع الثالث
من الموقت واعلم ان الوقت في صوم القضاء والكفارة والنذر المطلق معيار لا مقدار له
يعرف به لا سبب لان سبب القضاء ما هو سبب الاداء وسبب صوم الكفارة ما يضاف اليه من
الحنث والظهار او قتل او غيرهن وسبب صوم النذر النذر وانما جعله من الموقتة لان وقته
متعين وهو النهار دون الليالي بخلاف الزكوة فان وقتها مطلق العمر ويشترط
فيه التبييت اي النية من الليل لانه غير متعين لهذه العبادات لان وقتها العمر فيقع
الامساك في اول اليوم عن مشروع الوقت وهو النفل فلا يقع عن محتمل الوقت وهو القضاء فاما
اذا نوى من الليل فيقع الامساك من اول النهار عن محتمل الوقت فيجوز واما اذا لم يفعل
لموضوع الوقت وهو النفل فلا يمكن صرفه الى محتمل الوقت ومن حكمه انه لا يفوت فيه لان وقته
العمر بخلاف الاول وهو الصوم والصلوة فانهما مشتغان في وقت معين فيتحقق فيهما
الفوات بفوات ذلك الوقت او يكون مشكلا الى اخره هذا هو النوع الرابع
من الموقت اعلم ان وقت الحج مشكل من وجهين احدهما بالنسبة الى السنة وادائه وهي
ان الحج عبادة تتادى باركان معلومة ولا يستغرق الاداء جميع الوقت فمن هذا الوجه يشبه
وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور في سنة واحدة الا حج واحد يشبه وقت الصوم
نسخة
الصوم وهذا معنى قول الشيخ فيه شبه المعيار والظرف والثاني بالنسبة الى السنين العمر
فان الحج فرض العمر ووقته اشهر الحج وهو من السنة الاولى يتعين حتى وجب لا يفضل عن الاداء
وباعتبار اشهر الحج من السنين التي يأتي يفضل الوقت عن الاداء وذلك محتمل في نفسه فكان
مشتبها كذا ذكره شمس الائمة وفخر الاسلام وهو الصحيح وحاصل الوجه الثاني ان الامكان انه
متضيق او متسع ويتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف خلافا لمحمد رحمه الله
هو قال ابو يوسف يتعين اشهر العام الاول للاداء كما ان وقت الصلوة للصلوة حتى لو اخره

يأثم وعند محمد لا يأثم حتى يتسع له التأخير من العام الاول الى الثاني والثالث بشرط ان لا يفوته
احتج ابو يوسف ان العام الاول متعين للحج لاداء الوقت فيحرم عليه التاخير الى الوقت حتى
اسمه الحج من عمره لا من جميع الدهر والاسم التي من عمره ما كان متصلا بعمره وهذه الاسم هي المتصلة
بعمره يقينا والذي لم يجئ غير متصل بعمره لان اتصالها مشكوك اذ الموت في السنة غير نادر
وانفصالها عنه ثابت في الحال ولا اعتبار للاتصال لا يتيقن وصار كالجمعة في الوقت الحاضر فيكون
التاخير عنه تفويتا كالتاخير عن وقت الصلوة فيتعين للاسم من العام الاول احتياطا احترازا عن
الفوات ومع هذا لو ادرك العام الثاني وادى كان اداء ويرتفع اثم التاخير لان الوجوب
بطريق التضييق في العام الاول للشك في ادراك العام الثاني فاذا ادرك فقد فات ذلك
الشك فيرتفع الاثم ويكون اداء لاتصاله بعمره واما تاخير النبي عليه السلام فقد كان بعذر وهو
اشتغاله بامر الحروب وغيره ولان التاخير انما حرم للشك في العيش وقد ارتفع ذلك في حقه
عليه فانه كان يعلم انه يعيش الى ان يبين امر الحج الذي هو احد اركان الدين وهذا الدليل
لم يثبت في حق غيره احتج محمد رحمه الله بما روي عن النبي عليه السلام انه حج سنة عشر من الهجرة وقد نزلت
فرضيته سنة تسع منها فعلم ان التاخير جائز ولان الحج فرض العمر وكان جميع العمر وقت ادائه كما
لا اشهر للحج من العام الاول بعينها وما من سنة تمضي الا ويتوهم ادراك الوقت بعدها واما تيقن
العجز بعارض الذي هو الموت فعليه الا ما كان ثابتا فالظاهر بقاؤه الى ان يظهر المزيل وفيه
شك فلم يعتبر فلهذا لا يتعين الا بتعيينه فعلا كصوم القضاء فانه موقت بالعمر لا يتعين الا بتعيين
العبد فعلا فكذا هذا واعلم ان ما ذكر محمد رحمه الله من القول بجواز التاخير بشرط سلامة العاقبة
مشكل لان العاقبة مستورة ولا يجوز بناء الامر عليها لانه لا بد في حق الجاهل بالحكم بالتحليل او التحريم
بالتاخير ويلزم منه القول بعدم الاثم ان مات كما هو مذهب الشافعي او الاثم بنفس التاخير ان لم يمت
كما قال ابو يوسف كذا ذكر في بعض اصول الفقه والصحيح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل الكرماني في
اشارات الاسرار ان الحج يجب موسعا يحل فيه التاخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر
يفوت ثم ذكر في آخر كلام محمد واما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجأة لم يلحقه اثم وان
مات بعد ظهور امارات يشتبه عليه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التاخير ويصير مضيقا
عليه لان العمل بدليل الغالب واجب عند عدم الادلة ويتادى باطلاق النية اي ويتادى
الحج بان قال اللهم اني اريد الحج لان الظاهر من حال المسلم الذي وجب عليه الحج ان لا يتحمل المشاق
الكثيرة في الحج النفل مع فساد الفرض فتعين بدلالة الحال فاستغنى عن التعيين صريحا ويصرف المطلق
اليه فاما اذا نوى النفل فقد نوى شيئا آخر صريحا اندفع به ما تعين بالحال لان الدلالة لا

لا يقاوم



لا يقاوم الصريح فلا يتادى بنية النفل بخلاف الصوم فانه متعين لا مزاحم له فيه
فيتادى بجميع النيات والكفار مخاطبون الى آخره اعلم ان الكفار مخاطبون
بالايمان لان النبي عليه السلام بعث الى الناس كافة لدعوة الايمان قال الله تعالى قل يا ايها الناس
اني رسول الله اليكم جميعا ولا خلاف انهم مخاطبون بالمشروع من العقوبات ولهذا يقام
الحدود على اهل الذمة عند تقرر اسبابها لانها تقام بطريق الجزاء والعقوبة ليكون
زاجرا عن اسبابها وباعتقاد حرمة السبب يتحقق ذلك والكفار اليق بذلك من المؤمنين
ولا خلاف انهم مخاطبون بالمعاملات ايضا لان المطلوب بها معنى دنياوي وذلك بهم اليق
فانهم آثروا الدنيا على الآخرة ولانهم ملتزمون بعقد الذمة احكامنا فيما يرجع الى المعاملات
ولا خلاف ان الخطاب بالشرائع يتناولهم في الآخرة لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء وهم
ينكرون ذلك وذلك كفر منهم يعاقبون عليه لانكار التوحيد فان محمدا قال في السير الكبير من انكر
شيئا من الشرائع فقد ابطل قول لا اله الا الله فظهر ان جحود ذلك كفر منهم يعاقب
عليه في الآخرة كما على اصل الكفر وهو المراد بقوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون
الزكوة اي لا يقرون بها وقال ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين وبين ان الخطاب
يتناولهم في حق المؤاخذة فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فمذهب العراقيين من مشايخنا
والشافعي رحمهم الله يتناولهم ايضا والاداء واجب عليهم لانه اذا لم يكن الاداء واجبا عليهم
لا يعاقبون على ترك الاداء في الدنيا ولان الكفر راس المعاصي فلا يصلح سببا لاستحقاق
التخفيف عليهم ومعلوم ان سبب الوجوب وصلاحية الذمة للوجوب وشرط الوجوب
وهو التمكن متحقق في حقهم فلو سقط الخطاب بالاداء كان ذلك تخفيفا والكفر لا يصلح
لذلك ولا يقال ان الاهلية لا يتحقق في حقهم لعدم اهلية الكفار للعبادة اذ العبادة
يصدر من المؤمن لانا نقول ذلك ممكن بشرط تقديم الايمان كما في الجنب او المحدث يتمكن
من اداء الصلوة بشرط تقديم الطهارة وعند مشايخ ديارنا رحمهم الله لا يخاطبون
بالاداء فيما يحتمل السقوط من العبادات وهو الصحيح وجواب هذه المسئلة غير محفوظ
عن اصحابنا المتقدمين نصا ولكن مسائلهم تدل على ذلك فان المرتد اذا اسلم لا يلزمه
قضاء الصلوات التي فاتته في حال الردة عندنا خلافا للشافعي والمرتد كافر فيدل
الخلاف بيننا وبين الشافعي في هذه المسئلة تدل على انه لم يكن مخاطبا بالاداء وهذا ضعيف
لان سقوط القضاء عن المرتد والكافر الاصلي بعد الاسلام بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم
ما قد سلف وبقوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله والسقوط بعد الاسقاط ممن له الحق لا يدل

الخطاب في

كالعاقبة في

على انتفاء اصل الوجوب والصحيح من الاستدلال اما على المذهب ما ذكره محمد في المبسوط
وهو ان من نذر ان يصوم شهرا ثم ارتد ثم اسلم فليس عليه من الصوم المنذور
شيء لان الردة تبطل كل عبادة ومعلوم انه لم يرد بهذا التعليل العبادة المؤداة
لانه ما ادى المنذور بعد فعلم ان المراد ان الردة تبطل وجوب كل عبادة والدليل
على صحة مذهبنا ان النبي عليه السلام لما بعث معاذا الى اليمن قال ادعهم الى شهادة ان لا اله
الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة
الحديث وهذا نص على ان وجوب اداء الشرائع يترتب على الاجابة بالايمان
ولان الامر بالاداء لينال الثواب في الاخرة بالاداء حكما من الله تعالى والكافر ليس باهل
لثواب الاخرة عقوبة له على كفره فاذا انعدم اهليته فيما هو المقصود بالاداء ظهر به
انعدام اهليته للاداء بخلاف الايمان فانه اهل لثواب الايمان ولا يكون اهلا لثواب
العبادات مع كفره ولا يجوز ان يكون مامورا بالاداء بشرط تقديم الايمان لان الايمان اصل
العبادة فلا يكون تبعا لغيره وهذا معنى قول الشيخ رحمه الله والصحيح انهم لا يخاطبون
ومنه النهي اي ومن الخاص النهي وهو في اللغة المنع ومنه النهية للعقل لانه مانع عن القبيح
وفي اصطلاح الاصوليين ما ذكره المتن من صيغة النهي وان كانت مترددة بين التحريم كقوله تعالى
ولا تقربوا الزنا والكراهة كقوله تعالى وذروا البيع اذ معناه لا تبايعوا والتحقير كقوله تعالى
ولا تمدن عينيك الاية وبيان العاقبة كقوله ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء
كقول الداعي لا تكلني الى نفسي واليأس كقوله لا تعتذروا اليوم والارشاد كقوله لا تسألوا
لا تسألوا عن اشياء والشفقة كقوله عليه السلام لا تتخذوا الدواب كراسي فهي مجاز في غير التحريم
والكراهة بالاتفاق فاما الكلام في انها حقيقة في التحريم دون الكراهة او على العكس او
مشتركة بينهما او هو موقوف فعلى ما تقدم في الامر من المذاهب والمختار كذلك على ما هو
نسخ الاصول اي هو حقيقة عند الجمهور في وجوب الانتهاء لتحريم مباشرة المنهي عنه لانه ضد
الامر فكما ان طلب الفعل بالغ الوجوب مع بقاء اختيار المخاطب يتحقق بوجوب الايتمار
الامتناع فكذلك طلب الكف عن الفعل بآكد الوجوه يتحقق بوجوب الانتهاء والله يقتضي اي النهي
يقتضي قبح المنهي عنه كما ان الامر يقتضي حسن المامور به ضرورة حكمة الآمر والنهي ايضا
يقتضي قبح المنهي عنه ضرورة حكمة الناهي قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر فكان القبح
من مقتضياته شرعا لا لغة وهو اما ان يكون اي المنهي عنه في القبح بمقابلة اقسام
المامور به في الحسن ما قبح لعينه وهو نوعان وضعا وشرعا او ما قبح لغيره وهو

نوعان وضعا ومجاورا او وصفا كالكفر وبيع الحر نظير ما قبح لعينه الكفر وضعا وبيع الحر
شرعا وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء نظير ما قبح لغيره والصوم وصفا والبيع مجاورا
اما الكفر فلان واضع اللغة وضع هذا اللفظ لفعل هو قبيح في ذاته عقلا وبيع الحر قبيح شرعا لان البيع
مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس بمال فكان هذا ملحقا بما قبح لعينه لو الطرد عدم
المحلية لانه حينئذ يصير عبثا لحلوله في غير محله وصوم يوم النحر منهي باعتبار وصفه
وهو انه يوم عيد وضيافة لان الله اذن في ذبح امساك لله تعالى في وقته الا انه
يلزم منه الاعراض عن الضيافة فيكون قبيحا باعتبار الاعراض والبيع وقت النداء قبيح
لمعنى مجاور للبيع وهو ترك السعي الواجب يجوز ان ينفصل عن البيع وعلى العكس
والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول اعلم ان النهي المطلق الخالي عن القرينة الدالة
على ان المنهي عنه قبيح لعينه او لغيره عن الافعال الحسية اي التي تعرف حسا ولا يتوقف
تحققها على الشرع يقع على القسم الاول وهو القبح لعينه بلا خلاف لان ثبت القبح باقتضاء
النهي في المنهي عنه لا في غيره ولا يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة هنا لانه
امكن تحقق هذه الافعال مع صفة القبح لانها توجد حسا فلا يمتنع وجودها بسبب
القبح الا اذا قام الدليل على خلافه كالنهي عن الوطي في حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب
الكراسي فان الدليل دال على ان النهي عنهما لمعنى الاذى والشفقة لا لعينهما
وحكم النهي فيما قبح لعينه بيان ان المنهي عنه غير مشروع عنه اصلا
وعن الامور الشرعية اي النهي عن الامور الشرعية وهي التي يتوقف تحققها على الشرع
كالصلوة والصوم والبيع والاجارة يقع على الذي قبح لمعنى في وصفه حتى يبقى المنهي عنه بعد النهي
مشروعا باصله وان لم يكن مشروعا بوصفه وقال الشافعي في النهي عن الحسية
والشرعية ينصرف الى ما قبح لعينه يعني لم يبق المنهي عنه مشروعا اصلا بعد النهي حسيا
كان او شرعيا لان النهي في اقتضاء القبح كالامر في اقتضاء الحسن والامر المطلق يقتضي
الحسن لعينه في المامور به فكذا النهي يقتضي القبح لعينه في المنهي عنه لان كمال القبح اذ الاصل
في المطلق ان ينصرف الى الكامل ولان كونه منهيا يقتضي ان يكون مباشره حراما وكونه
مشروعا يقتضي ان لا يكون حراما وبينهما تضاد وتناف فلا يجتمع كونه منهيا عنه مع كونه
مشروعا وهذا معنى قول الشيخ لان المنهي عنه معصية الى اخره وجه قولنا ان الله تعالى
ابتلى عباده بالامر والنهي بناء على اختيارهم في الطاعة بالانتهاء عما نهي عنه باختيار
فيثاب عليه وحتى اقدم على مباشرته باختياره يعاقب عليه ويكون قبيحا لعينه

ومنسوخا يقتضي ان لا وجود له شرعا وما لا وجود له شرعا فامتناع العبد عنه بناء على
عدمه في نفسه لا تعلق له باختياره ولهذا لا يثاب على الامتناع من المنسوخ فعلم ان النهي
يقتضي تصور المنهي عنه كما يقتضي قبحه ايضا فان امكن الجمع بينهما وجب العمل بهما والا وجب الترجيح
ففي الفعل الحسي امكن الجمع بينهما لان وجوده لا يمتنع بسبب القبح في عينه واما الفعل الشرعي فلا يمكن
الجمع بينهما لانه لا يتحقق شرعا مع القبح فوجب المصير الى الترجيح فاما ان يرجح جانب القبح كما هو
مذهب الخصم او جانب التصور فقلنا ترجيح جانب التصور اولى لانا نعمل بهما جميعا بين
الاصلين من وجه لان القبح راجع الى الوصف ومع اعتبار جانب القبح لا يمكن اعتبار
جانب التصور بوجه فكان الاول اولى ولان اعتبار جانب القبح يؤدي الى ابطال حقيقة
النهي لانه يصير نسخا وهو غير النهي حملا وحقيقة وفي ابطال القبح الذي ثبت مقتضيا له
لضرورة ابطال المقتضى ابطال المقتضي ضرورة فيعود على موضوعه بالنقض وفي اعتبار جانب
التصور تحقيق النهي مع رعاية مقتضاه فكان اولى ولهذا [illegible] قول الشرع لان القبح ثبت
اقتضاء فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضي فثبت ان حكم النهي في التصرف الشرعي ثبوت الفساد
اذا كان النهي لوصفه وكراهته اذا كان لمجاوره ولا ينافي ذلك كونه مشروعا باصله منهيا
بوصفه لعدم الحجة فان قيل ان الفعل المشروع وجوده بامر يتعلق بالعبد واطلاق (اتحاد)
الشرع فلم يبق مشروعا فاما تصور الفعل من العبد فقد حاله فيصح النهي بناء عليه بمعنى ليس
وسع العبد الا النية والامساك فاما صيرورته عبادة فمفوض الى الشرع لا الى العبد فالنهي (مفوض)
خرج عن الاعتبار وصيرورته صوما فاما نفس الفعل فمتصور منه فلم لا يجوز ورود النهي باعتباره
قلنا حاصله يؤول الى ان النهي راجع الى الفعل المتصور من العبد حسا لا شرعا ولكنا نقول الاسم
ان فعل العبد بدون اعتبار الشرع اياه شرعا لا يسمى بالاسم الشرعي حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم
معنى شرعا معروف ذلك لا يسمى صوما كان الامساك في الليل او من الحائض مع النية لا يسمى صوما
والمنهي الصوم لا الفعل وذكر الغزالي رحمه الله ان الاسم ينصرف الى موضوعه اللغوي الا ما صرفه
عرف الاستعمال الشرعي وقد الفينا عرف الشرع في الاوامر يستعمل الصوم والصلوة والبيع
لمعانيها الشرعية واما في المنهيات فلم يثبت هذا العرف المغير للوضع بدليل قوله عليه السلام دعي
الصلوة ايام اقرائك وقوله تعالى ولا تنكحوا الاية وامثال هذا للمناهي مما لا ينعقد اصلا فلم يثبت
عرف استعمال الشرع فيرجع الى الاصل الوضعي ونقول صوم يوم النحر منهي وان لم ينعقد صوما
وحاصل هذا الكلام يرجع الى ان النهي مصروف الى الصوم اللغوي وهو فاسد لانه لو امسك
حمية او لعدم الاشتهاء او عدم الطعام لا يكون مرتكبا للمنهي عنه بالاتفاق مع تحقق الامساك اللغوي

فعلم ان المنهي عنه الشرعي ولان المنهي عنه لو كان اللغوي فلا نهي اذا عن الصوم الشرعي
فبقي ثابتا كما كان قلت وفيه بحث لان النهي عن اللغوي مستلزم للنهي عن الشرعي لاستلزام
الشرعي له فكان النهي عن اللازم نهيا عن ملزومه ولهذا كان الربوا اي ولان (معنى مهم)
النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي بقاء مشروعيتها قلنا ان البيع الربوا وسائر البيوع
الفاسدة مثل البيع بالخمر وبالشرط الفاسد مشروع باصله منهي بوصفه حتى
لو قبض المبيع في هذه البيوع يثبت الملك للمشتري اعلم ان بيع الربوا وهو
معاوضة مال بمال يشترط فيه لاحد الجانبين فضل خال عن العوض المستحق بعقد المعاوضة
كما لو باع درهما بدرهمين مشروع باصله منهي بوصفه وهو الفضل فان به تفوت المساواة
التي هي شرط الجواز وهو تبع كالوصف وكذلك الشرط الفاسد في البيع مثل الربوا
وهو شرط لا يقتضيه العقد ولاحد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو
اهل الاستحقاق اي الشرط الفاسد في فساد البيع وعدم المنع من الانعقاد مثل
الدرهم الزائد لان الشرط الفاسد على ما وصفناه في معناه من حيث انه فضل
خال عن العوض استحق بعقد المعاوضة والنهي في المسألتين وهو قوله تعالى
وحرم الربوا وقوله عليه السلام لا تبيعوا الذهب بالذهب الحديث وما روي انه عليه السلام
نهى عن بيع وشرط وغير ذلك من الاحاديث ورد لمعنى في غير البيع وهو الفضل
او الشرط فلا ينعدم به اصل المشروع لانه ايجاب وقبول من اهله في محله فلا يختل شيء (اهله)
من ذلك بالدرهم الزائد والشرط الفاسد لكن يثبت بصفة الفساد ولهذا [illegible] ملك
الثمن يحتمل ذلك فان نصيب الحرم مملوك للمالك وكذا الخمر وجلد الميتة وحرم الانتفاع
بها فلما كانت الحرمة لا تنافي ملك الثمن لا تنافي سببه وكان ينبغي ان لا يفسد العقد
لما ذكرنا ان النهي لمعنى في غيره الا ان الفضل او الشرط اذا دخل فيه صار من حقوقه
وكوصفه فانه يقال بيع رابح وبيع غير رابح لكان شرط الخيار فيه فيرجع النهي
وصفه وهو كونه حلالا فارتفع الوصف وصار حراما فاسدا وبقي الاصل موجبا
للملك وينبغي ان لا يتوقف ثبوت الملك على القبض الا ان السبب لما ضعف بصفة الفساد
لم ينهض سببا للملك الا بالقبض كذلك الاستيلاء وصوم يوم النحر اي وكذلك
صوم يوم النحر مشروع باصله وهو الامساك لله تعالى وفيه اذ لا معنى ورع اذل على
التقوى منه واليه الاشارة في قوله تعالى لعلكم تتقون وفيه معرفة قدر النعم ومعرفة ما على
الفقراء من تحمل حرارة الجوع فيحمله على المواساة لهم وفيه انطفاء حرارة الشهوة الخادمة

المنسية للعوارض وانقيادها للطاعة من لاهيها وكذلك لا خلاف في الوقف إذ هو وقف كسائر
الأوقات فإن عنى صح مشروعا بوصفه وهو كونه منسوبا للإعراض عن الضيافة الموضوعة بالصوم
المقرون فإنه لا يحصل إلا به لكن الإمساك حمية أو لعدم اشتهاء أو عدم طعام ليس
بإعراض بالإجماع ويمكن تصور الصوم بدون الإعراض فيكون الصوم منهيا لمعنى الإعراض
فكان منهيا بوصفه مشروعا بأصله        والنهي عن بيع الحر إلى آخره اعلم أن قوله وبيع
الحر إلى آخره جواب عما يرد نقضا على أصلنا وهو أن النهي في التصرف الشرعي يقتضي مشروعيته
والنهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم لا يقتضي ذلك ولا ينعقد هذه العقود
ولا يفيد الملك بالقبض مع أنها نهي فأشار الشيخ بقوله والنهي عن هذه العقود مجاز عن النفي لأنه أضيف
إلى غير محله فإن البيع مبادلة المال بالمال شرعا والحر وما في الصلب والرحم ليس بمال فصار
نهي البيع عنها لحلوله في غير محل فيكون مجازا عن النفي بمعنى عدم مشروعيته لأن النفي يقتضي
النسخ المضامين ما تضمنته أصلاب الفحول جمع مضمون من ضمن الشيء بمعنى تضمنه والملاقيح
ما في البطون من الأجنة جمع ملقوح من لقحت الدابة إذا حبلت وهو فعول لأنهم لا يجيء المفعول منه
إلا موصولا بحرف الجر إلا أنهم استعملوه بحذف الجار وصورة المسألة أن يقول بعت
الولد الذي يحصل من هذا الفحل أو الناقة وكان ذلك من عادة العرب فنهى النبي عليه السلام
عن ذلك        ولهذا لا يثبت حرمة المصاهرة إلى آخره بالاشتباه هذا نتيجة قول الشافعي
وهو أن المنهي عنه معصية فلا يكون سببا لما بينهما من التضاد ولأن المنهي عنه قبيح لعينه فلا
لا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا لأن حرمة المصاهرة نعمة ولهذا من الله تعالى علينا بقوله
فجعله نسبا وصهرا والزنا حرام محض فلا يكون سببا للنعمة لما بينهما من التنافي وكذا الغصب
لا يفيد ملك المغصوب للغاصب لأنه حرام والملك نعمة فلا يثبت بالمعصية وكذا سفر
المعصية وهو التمرد على المولى والخروج على قصد قطع الطريق لا يكون سببا للرخصة لأنها
نعمة فلا ينال بالمعصية وكذا استيلاء الكفار على أموال المسلمين لا يكون سببا للملك لأنه حرام
ومعصية فلا يكون سببا للمشروع ولكنا نقول نحن لا نوجب حرمة المصاهرة بالزنا من حيث
كونه زنا ولكنا جعلناها موجبا للحكم من حيث إنه سبب للماء والماء سبب لوجود الولد الذي هو
أصل في استحقاق هذه الكرامات كما في الوطء الحلال بيانه أن أصل هذه الحرمة في الوطء الحلال
ليس لعين الملك بل لمعنى البعضية وهو أن ماء الرجل يختلط بماء المرأة ويتخلق منه الولد
فيثبت حكم البعضية بين الولد والواطئ والموطوءة ويثبت حكم البعضية التي بينهما وبين أمهاتهما
وبناتهما البعضية التي بين الواطئ وآبائه وأبنائه إذ لكل الولد الذي هو بعضهما يثبت الحرمة في حق

الولد للبعضية ثم يتعدى منه حرمة آباء الواطئ وأبنائه إلى المرأة وحرمة أمهات الموطوءة
وبناتها إلى الرجل لصيرورة كل واحد من الرجل والمرأة بعض الآخر بواسطة الولد
لكن الحرمة صارت منهما فإن الولد مضاف بكماله إليهما فكان الولد هو الأصل في هذه
الحرمة إلا أن الوقوف على حقيقة العلوق متعذر فأقيم السبب الظاهر وهو الوطء مقام
الولد وجعل الولد كالحاصل تقديرا واعتبارا للاحتياط فكأن الوطء الحلال مفض
إليه فالوطء الحرام مفض إليه أيضا بلا تفاوت فيجوز أن يقام مقام الولد في إثبات الحرمة
أيضا وكان ينبغي أن يثبت الحرمة بين الواطئ والموطوءة على هذا التقرير لما أن الاستمتاع
بالبعض حرام لقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون إلا أنا تركنا في حق الموطوءة ضرورة إقامة
النسل كما سقط حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام في حق حواء وقد خلقت منه حقيقة
لما قام الوطء الحرام مقام الولد ولا عصيان في الولد لأنه يستحق لجميع كرامات البشر
كولد الرشدة فيعمل عمل الولد نظرا إلى أوصاف نفسه كالتراب لما قام مقام
الماء يعمل عمل الماء وإن كان في نفسه ملوثا وكذا نقول إن الملك في الغصب لا يثبت
مقصودا ابتداء كالبيع والهبة بل يثبت شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لأن الضمان شرع
جبرا للمافات يعني أن الواجب في الغصب بدل العين لا بدل اليد كما قال الشافعي
لأن الضمان يجب بمقابلة المقصود ومقصود المالك عين الدراهم لا امتلاكه
ويكون الجبر بقدر الفوات لأن الفائت يجبر بالقائم وكان شرطا صحيحا ورد القضاء
بقيمة العين يقع ملك المالك في العين ليكون جبرا للمافات ولا بد لا يجمع البدل والمبدل
في ملك واحد ليتحقق المماثلة التي هي شرط ضمان العدوان فعلم أنا نثبت
بالغصب ما هو حسن مشروع وهو الضمان ثم انعدام الملك في العين ثبت شرطا
لهذا الضمان فيكون حسنا لحسنه ولما خرج المغصوب عن ملك المالك يدخل في ملك
الغاصب ضرورة لأنه لا سائبة في الإسلام ويدل عليه قوله عليه السلام في الشاة المغصوبة
المصلية أطعموها الأسارى فقد أمرهم بالتصدق بها فلو لم يملكوها لما أمرهم
به لأن التصدق بملك الغير إذا كان مالكه معلوما لا يجوز ولكن يحفظ عليه عين ملكه
فإن تعذر بيع فيحفظ ثمنه وكذا نقول في سفر المعصية إنه ليس بمنهي لعينه
لأنه من حيث إنه خروج مباح وإنما العصيان في فعل قطع الطريق أو التمرد على
المولى وذلك مجاور له فكان كالبيع وقت النداء ألا ترى أنه لو قصد في ذلك السفر
الحج ينقلب طاعة وكذا العبد إذا لحقه إذن مولاه لا يبقى معصية فتبين بهذا أن

ان للعصبية مجاوز له فيصلح سببا للرخصة وكذا القول في الاستيلاء انه لما صار
معصية بواسطة عصمة المحل الآدمي انهم لو استولوا على مال مباح يملكونه والعصمة
ثابتة في حقنا دون حقهم لانقطاع ولايتنا عنهم ولكن العصمة بالاحراز الى المدار وهم
لا يمنعها اما باليد او الدار وقد عدما فيكون استيلاؤهم على مال مباح فيملكونه
واما العام فكذا اي يثبت له افرادا على الخاص ويثبت له صيغة الحدود على سبيل
الشمول عند الشيخ فانه يتناول افرادا مختلفة الحدود وكذا ذكر المصنف في شرحه
وفيه بحث فان قوله على سبيل الشمول يقع مستدركا لان المشترك يخرج بقوله
مختلفة الحدود اللهم الا ان يقال ان قوله على سبيل الشمول ليس بقيد بل هو تفسير للتناول
اي العام يتناول افرادا مختلفة الحدود بطريق الشمول وهو ان يتناول كل فرد
باعتبار معنى واحد كالمسلمين مثلا فانه يتناول افراد المسلمين باعتبار معنى واحد وهو
الاسلام مع ان فيه نوع ضعف لكن هذا فهم من قوله افرادا متفقة الحدود ولا يتناول
الافراد المتفقة الحدود لا يكون الا بهذا الطريق ولم يتضح لي شيء من كلام الشيخ وعكس ان
يقال يتناول اي اعم من النكرة مثل رجل مثلا فانه يتناول افرادا متفقة الحدود ولكن
على طريق البدل لا على طريق الشمول والعموم في اللغة يقال مطر عام اذا شمل الامكنة
وانه يوجب الحكم اي العام قبل الخصوص يوجب الحكم فيما تناوله قطعا عندنا
كالخاص حتى يجوز نسخ الخاص به وعند الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من ارباب العموم
موجبه ليس بقطعي وهو قول الشافعي والشيخ ابي منصور وجماعة من مشايخنا
حتى يجوزون تخصيصه بخبر الواحد والقياس ابتداء متمسكين بان اليقين والقطع لا يثبت
مع الاحتمال لانه عبارة عن قطع الاحتمال ثم احتمال ارادة الخصوص في العام قائم لانه لا يرد
الا فيما يحتمله الا ان يثبت بدليل انه غير محتمل كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ومع
الاحتمال لا يثبت القطع كالقياس وخبر الواحد بخلاف الخاص فان احتمال ارادة المجاز
قائم ويثبت موجبه قطعا مع ذلك لكن المستفاد لا يزاحم الاصل وفي العام احتمال المجاز
ثابت مع احتمال الخصوص فان الاحتمال فيه اكثر واقوى فيؤثر في دفع القطع ولكن احتمال
الخصوص لا يخرجه عن العموم فكان احتمال ارادة الخصوص من وجه آخر فيجوز ان يؤثر في
النفي فاما احتمال ارادة المجاز فيخرجه عن حقيقته فكان على خلاف الاصل ولا يعتبر من غير
دليل ولنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك عند اطلاقه لازما له حتى يقوم
دليل على خلافه ثم صيغة العموم موضوعة له وحقيقة فيه فكان ثابتا بها قطعا حتى

[illegible] صح

حتى يقوم دليل على خلافه واما الاحتمال الذي ذكره الخصم فلا عبرة به لان ارادته
عند التكلم وهو غيب عنا وما لا وسع لنا الوقوف عليه ساقط عنا بدليل يوضحه ان
ورود صيغة العموم على ارادة الخصوص من غير قرينة يدل عليه يؤدي الى التلبيس
على السامع ويؤدي الى تكليف ما ليس في الوسع تعالى الله عن ذلك فلا يجوز وروده
على ارادة الخصوص كما لا يجوز ورود الخاص على ارادة المجاز بلا دليل كما قيل ولقائل ان
يمنع لزوم التلبيس وتكليف المحال لان اثر الاحتمال في رفع القطع عن عمومه لا في العمل
فان العمل بظاهره واجب مع ذلك الاحتمال عند الخصم وقال ابو سعيد البردعي من اصحابنا
وعامة المرجئة والاشعرية ان العام محتمل فيما اريد به موقوف في حق الاعتقاد لاختلاف
اعداد الجمع اذ لفظ العام يستعمل في الثلاثة والاربعة وغير ذلك مع ان كل واحد يخالف
صاحبه وقد يذكر ويراد به الخصوص قال الله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد به نعيم
ابن مسعود فكان بمعنى المجمل فيتوقف وهذا ليس بصحيح فان الصحابة والسلف تمسكوا
بعمومات النص حتى خالف في قتال الصديق رضي الله عنه وقال مانعي الزكاة لظاهر قوله عليه السلام
امرت ان اقاتل الناس الحديث وهو استدل عليهم بقوله تعالى فان تابوا واقاموا
الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم فيجعل الاوصاف وهو عام وما ذكروا من الاحتمال لا عبرة به
بلا دليل لما ذكرنا لحديث العرنيين وهو ما روى انس بن مالك رضي الله عنه
ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم يوافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم
فامرهم الرسول عليه السلام بان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من ابوالها والبانها
ففعلوا وصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله عليه السلام
في اثرهم قوما فاخذوا فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شمس
الحرة حتى ماتوا هذا حديث خاص ورد في ابوال الابل ثم هو منسوخ عند ابي حنيفة رح
بعموم قوله عليه السلام استنزهوا من البول اذ البول اسم جنس محلى باللام فيتناول
ابوال الابل وغيرها ولو لم يكن العام مثل الخاص لما نسخ الاول بالثاني اذ من شرطه
المماثلة ولا يقال انما يصح القول بالنسخ اذا ثبت تقدم الاول وتأخر الثاني ولم يثبت
ذلك اذا لم يعرف التاريخ لانا نقول قد ثبت تقدم الاول بدليل ان المثلة التي تضمنها
ذلك قد نسخت بالاتفاق وهي كانت في ابتداء الاسلام وذلك انما يدل على تقدم ذكر
الحديث ولم يثبت تقدم الثاني بدليل فيه مجرد احتمال فلا يعتبر وإذا
اوصى بخاتمه لانسان وبفصه لآخر بكلام موصول فالحلقة للاول والفص للثاني

كما في خبر الواحد والقياس صح

العمل صح

بيان

فخلوا صح

اذا اوصى صح
الى آخر ما ذكر محمد في الزيادات

بالاتفاق ولو اوصى بنفسه لآخر لكلام مفصول كذا الجواب عند ابي يوسف رحمه الله
لان الوصية لا يلزمه شيئا في حيوته بل بعد مماته فكان بيان الموصول والمفصول
سواء كما في الوصية بالرقبة لانسان وبالخدمة او الغلة لآخر وقال محمد رح اسم
الخاتم عام يتناول الحلقة والفص فكان ايجاب الفص الثاني تخصيصا لذلك ورد
وتخصيص العام انما يصح موصولا واذا كان مفصولا لا يكون معارضا لا تخصيصا
والعام مثل الخاص في ايجاب الحكم فيثبت المساواة بينهما في الوصية بالفص
فجعلنا الفص بينهما بخلاف ما ذكر من المسئلة لان الوصية بالرقبة لم يتناول الخدمة
والغلة ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم ولم يصح استثناء الخدمة والغلة من الرقبة
وذكر القاضي ابو زيد في التقويم وشمس الائمة في هذه المسئلة الزيادات من ذكر
خلاف ابي يوسف وانما ذكر الشيخ هذه المسئلة لبيان المذهب ثم اعلم ان الخاتم
ليس بعام حقيقة لانه يصدق عليه تعريفه بل الكل والفص جزء الخاتم ولا يصير
اللفظ باعتبار الاجزاء عاما لكنه شبيه بالعام من حيث ان الفص يدخل
في اسم الخاتم وفوائده لا بحكم حقيقته ايضا كما ان الافراد تدخل في دلالة العام بحسب
المشابهة كذا قيل ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تاكلوا الآية بالقياس
هذه نتيجة قوله ان تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد او القياس ابتداء
لا يجوز قال الشافعي رح متروك التسمية عامدا يحل اكله لحديث براء بن عازب
وابي هريرة انه عليه السلام قال المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم ولكن الناسي
دل خص بالاجماع من الآية ولما روى انه عليه السلام سئل عمن ترك التسمية ناسيا
فقال كلوه فان تسمية الله في قلب كل امرئ مسلم فيخص العامد بالقياس عليه
لشمول العلة المنصوصة اياهما وهي التسمية في القلب او يخصه بحديث براء وابي هريرة
ولكنا لا نحل اكله لان النهي يقتضي التحريم والتأكيد النهي بحرف من لانه في موضع
النفي للمبالغة فيقتضي حرمة كل جزء منه والهاء في قوله تعالى انه لفسق ان كان كناية
عن الاكل فالفسق اكل الحرام وان كان عن المذبوح فالمذبوح الذي يسمى فسقا في
الشرع يكون حراما كما قال تعالى او فسقا اهل لغير الله به فلا يجوز تخصيص هذا العام
بخبر الواحد او القياس ابتداء وقوله لان الناسي مخصوص جواب عن سؤال بان الناسي
ليس بتارك للذكر بل هو ذاكر فان الشرع اقام الملة مقام الذكر له كما اقام الاكل
ناسيا مقام الامساك في الصوم واذا كان كذلك بقيت الآية على عمومها فلا يجوز



خصصه بخبر او القياس لانهما ظنيان والظني لا يعارض القطعي وشرط التخصيص
ان يكون اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به اما الفرد الواحد في الجنس او الثلثة
في الجمع وههنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد فلو الحق بالنسيان لم يبق النص
معمولا به فيكون القياس وخبر الواحد معطلا للنص وانه لا يجوز مع انه لا يستقيم
الحاق العامد بالناسي لان الناسي عاجز يستحق التخفيف والعامد جان يستحق
التغليظ والفرق بين المعذور وغيره اصل في الشرع في الذبح وغيره الا ترى
ان اشتراط الذبح في المذبح لفصل بين المعذور وغيره وكذلك في الصوم لفصل بينهما واما
حديث براء وابي هريرة فمحمول على حالة النسيان بدليل انه ذكر في بعض الروايات
ان نسي لم يحل كذا في المبسوط ولا نسلم ان المراد منه الذكر باللسان
بل مطلق الذكر سواء كان بالقلب او باللسان والذكر يكون بالقلب ايضا في اللغة لانا
نقول المراد هنا الذكر باللسان بدليل تعدية بعلى فانه قال الذكر عليه والذكر
عليه يكون باللسان فانه يقال ذكر عليه اذا ذكره باللسان واذا ذكره بقلبه
يقال ذكره عني مقرون بكلمة على كذا في المحيط وشرح الهداية ولان الذكر عليه
ان يتصل ايقاع الذكر عليه وانما يتصل الى الذكر بعد العلم به لان القصد الى
ما لا يعلم محال وهذا لا يتصور في الذكر بالقلب لان الذكر بالقلب كما خطر بالبال
صار معلوما فصار موجودا فكيف يتصور القصد الى ايقاعه ولان الله تعالى
النص محال لانه يحتمل الذكر حال الذبح وحال القطع الطبخ وحال الاكل ولا يصح
الاحتجاج به لانا نقول اجمع السلف ان المراد حال الذبح لا غير فان
قيل لا نسلم انه لو خص منها العامد لم يبق النص معمولا لجواز ان يراد
ما ذبح لغير الله كما قال الكلبي او ذبائح المشركين للاوثان او ذبائح المجوس
او الميتة او المنخنقة كما قال ابن عباس رضي الله عنه بدليل قوله وانه لفسق
واكل متروك التسمية عمدا لا يوجب الفسق فانه يقبل شهادة من ياكله
وبدليل قوله تعالى ان الشياطين ليوحون اي ليوسوسون الى اوليائهم
ليجادلوكم وانما كانوا يجادلونهم في تحريم الميتة ويقولون انكم تاكلون ما قتلتم
ولا تاكلون ما قتله الله وبدليل قوله تعالى وان اطعتموهم انكم لمشركون
وانما يكفر الانسان اذا اطاعهم في اباحة الميتة لا في متروك التسمية
فيتسلم جوابه لانه يعمومها يتناول الكل والعبرة لعموم اللفظ وقوله وانه

لفسق دلنا اكل حى وكـ التسمية فسق ابضا حتى ان من لعنقل حرمته تفسق باكله
ولا تقبل شهادته ولكن من اكله معتقد اباحته لتأويله كالاحرح الباغي عن الملح
تقبل العادل لانه متاول قلنا سلمنا ان الاية نزلت في مجادلتهم الا ان الله تعالى اجاب
بجواب اعم كما هو دأب التنزيل وهو الحرمة بكل وصف يشمل الكل وهو ترك الذكر
فان التحريم بوصف دليل على ان ذلك الوصف هو الموجب للحرمة كالميتة فلو حملت
الاية على الميتة او على ذبائح المشركين من غير اعتبار هذا الوصف المنصوص وانه
لا يجوز وللقائل ان يقول يحتمل الاية في شان الخصم وهو منعه تعطيل النص
لجواز ان حرمة الميتة او ذبائح المشركين لعدم الذكر او ذكرهم غير معتبر لعدم
الاهلية وفي المبسوط كان ابن عمر لا يفصل بين النسيان والعمد ويحرم كلاهما وبه قال على
وكان بن عباس وعلي رضي الله عنهم يفصلان بينهما كما هو مذهبنا فكان مجمعين على تحريم
متروك التسمية عمدا وكفى باجماعهم حجة ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله لو قضى القاضي بجواز بيعه
لا يجوز قضاؤه لانه مخالف للاجماع وكذا لا يجوز قوله تعالى ومن دخله كان امنا فالقتل
وخبر الواحد مباح الدم بردة او زنا او قطع طريق او قصاص اذا التجا بالحرم لا
يقتل فيه عندنا ولا يؤذي للخروج ولكن لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس ولا يبايع حتى
يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم بعموم قوله تعالى ومن دخله كان امنا اي صار امنا
وقال الشافعي يقتل فيه لان الجاني لا يحقن دمه لانه عليه السلام لما دخل مكة يوم الفتح
امر بقتل نفر منهم ابن خطل وهو متعلق باستار الكعبة وقال عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم
وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف يستوفى في الحرم فلهما ابطل
الحنفية العمل بهما اولى ان لا يبطل بالقياس عليها اذا انشأ القتل في الحرم فانه
يقتل فيه بالاتفاق وكذا اذا التجا به ولكنا نقول لم يتحقق منه شيء ولا يجوز تخصيصه
بخبر الواحد والقياس واما ما ذكر فليس بتخصيص لانه لم يدخل تحت الاية لانها
تتناول النفس دون الطرف لانه في حكم المال وكذا من انشأ القتل فيه لم تتناول النص
الداخل فيه لان بالدخول يثبت الامان لان الملتجي معظم حرمته بالالتجاء كالتحويل به
الامن فاما المنشئ فيه فهاتك لحرمته فلا يستحق الامن واما قتل ابن خطل فقد كان في
ساعة احلت مكة للنبي عليه السلام كما ورد به الاثر واما الحديث الاخر فالصحيح انه
لا يعيذ عاصيا والزيادة ليست بمشهورة ولئن ثبت يحمل على انه لا يسقط العقوبة
وذكر بعض شارحينا ان التمسك بها في اثبات الحكم فيمن دخل الحرم ايضا لعدم القائل



بالفصل عند من جوز ذلك فاما اذا سلم الخصم ان دخول البيت يفيد الامن
والحرم لا يفيده وهو مذهب بعض اصحابنا والشافعي فلا الزام عليه بها معتذرا
ولا يقال ليس المراد منه غير الكعبة بدليل قوله تعالى فيه ايات بينات
مقام ابراهيم ومقامه خارج البيت في الحرم لانا نقول مقام ابراهيم ما قام
هو فيه وتقبل وهو كان يقوم في البيت ولا يقال ايضا ان البيت لما صار
مامنا صار الحرم مامنا تبعا لا نقول حرمته لانا نقول حرمة التبع دون حرمة
المتبوع الا يرى انه لا يلزم من كون البيت قبلة ومطافا كون الحرم كذلك
والصحيح هو الطريق الاول بان صفة الامن تعم البيت والحرم قال الله تعالى انا
جعلنا حرما امنا وقال اخبارا عن ابراهيم رب اجعل هذا البلد امنا ولما
احل الحرم حكم البيت في الامن صار بمنزلة شيء واحد فيمكن ان يجعل كذلك
مجازا بعود الضمير الى البيت حقيقة والى الحرم ولهذا قال فيه ايات بينات ولم يقل
في مقام ابراهيم خارج البيت وما قالوا من ان المراد منه هو البيت
باعتبار انه فاسد لان احدا من اهل التفسير لم يفسر بذلك ولانه تعالى
سمى الايات بمقام ابراهيم اذ هو عطف بيان الايات وليس كون البيت متقبلا
الله بل هي ظهور اثر قدميه على الصخرة وغوصهما فيها الى الكعبين وبقاؤه دون
سائر ايات الانبياء لابراهيم خاصة وحفظه مع كثرة الاعداء الوف سنة ولذا
قيل فيه ايات ولو كان المراد ما قالوا لقيل هو اية بينة فان قيل خصوص
الى اخره اعلم ان التخصيص في اللغة تعيين بعض الجملة بالحكم وفي الاصطلاح قصر اللفظ
على بعض افراده بدليل مستقل مقارن واحترزنا بقولنا مستقل عن الاستثناء ونحوه
مما وبقولنا مقارن عن الناسخ فانه اذا تراخى دليل التخصيص يكون نسخا لا تخصيصا
ثم اعلم ان الاصوليين اختلفوا في العام المخصوص في فصلين احدهما ان العام
بعد التخصيص هل يبقى عاما حقيقة في الباقي ام مجازا فمن شرط في العام الاستغراق
يقول انه يصير مجازا ومن لم يشترط الاجتماع لا الاستغراق يقول انه يبقى حقيقة
الى ان ينتهي الخصوص الى الثلاثة او الى الفرد فيصير مجازا والثاني انه هل يبقى
اهلا للعمل بعد التخصيص ام لا فقد اختلفوا فيه فذهب الكرخي والجرجاني وعيسى بن ابان في رواية
وابو ثور من متكلمي الحديث وغيرهم انه لا يبقى حجة بعده بل يجب التوقف فيه الى البيان
سواء كان المخصوص معلوما كما في قوله تعالى اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا

كما لو قال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم الا انه يجب فيه اخص الخصوص اذا كان معلوما مجهولا ح
وقال عامتهم ان كان المخصوص لا يسقط حكم العموم حتى لا يبقى حجة فيما بقي ويتوقف الى البيان
وان كان معلوما بقي فيما وراءه على ما كان قبله وقال بعضهم ان المخصوص ان كان معلوما
بقي على ما كان قبله وان كان مجهولا يسقط دليل الخصوص ويبقى العام على ما كان قبله
في الكل والصحيح عندنا ان العام يبقى حجة بعد التخصيص سواء كان المخصوص معلوما
او مجهولا ولكن لا يبقى قطعيا كما كان قبل التخصيص ودلالة صحة مذهبنا
اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم بعد ما خص فان فاطمة رضي الله عنها احتجت
على ابي بكر رضي الله عنه في طلب ارثها من ابيها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم مع ان الكافر والقاتل خصا منه ولم ينكر احد من الصحابة احتجاجها به
مع ظهوره وشهرته وعدل ابو بكر رضي الله عنه في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه السلام
نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة ودلالة كونه غير قطعي اجماعهم
على جواز التخصيص بالقياس وخبر الواحد فكان ذلك العام دون خبر الواحد لان
القياس لا يعارض خبر الواحد ويعارض العام المخصوص ولان دليل الخصوص يشبه
الاستثناء بحكمه لانه يبين ان قدر المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء ولهذا لا يكون
الا متصلا عند كثير من الفقهاء وجوزه المتكلمون والشيخ ابو منصور رحمه الله ايضا ويشبه
الناسخ بصيغته لانه كلام مستقل بنفسه فلم يلحق باحدهما بعينه حتى يعمل باحد الشبهين
بل يعتبر في كل باب بنظيره فقلنا اذا كان المخصوص مجهولا فباعتبار الاستثناء يمنع ثبوت
الحكم فيما وراء المخصوص كالاستثناء المجهول لان جهالة المستثنى توجب جهالة المستثنى منه
وباعتبار الناسخ يبقى كما كان في جميع ما يتناوله لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم
فلا يسقط دليل الخصوص بالشك ولا يخرج العام عن كونه حجة فيما وراءه بالشك
ولم يبق قطعيا ايضا بالشك وكذا اذا كان دليل الخصوص معلوما فانه باعتبار
الصيغة يقبل التعليل فان الاصل في النصوص التعليل وبالتعليل لا يدرى ما يتعدى
اليه حكم الخصوص مما يتناوله العام فصار ما تناوله العام مجهولا وباعتبار الاستثناء
لا يقبل التعليل اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه كلام غير مستقل بنفسه فوقع الشك
في كون العام موجبا ولا يبطل الا بالشك ولا يبقى قطعيا ايضا مع الشك وهذا
معنى قول الشيخ رحمه الله عملا بشبه الاستثناء والنسخ ولا يقال الاستثناء ودليل
الناسخ لا يقبلان التعليل فكيف يقبله دليل الخصوص لانا نقول المانع من التعليل



في الاستثناء عدم استقلاله بنفسه وفي الناسخ خلوصه عن المعارضة
اذ لو علل صار القياس معارضا للنص ومبطلا له فاذا كان دليل الخصوص
مستقلا بنفسه عرفنا ان المخصوص لم يدخل تحت الكلام لم يوجد المانع
من التعليل فيحتمل التعليل فصار اي فصار دليل الخصوص نظير
هذه المسألة قال محمد في الزيادات باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما
هذه المسألة على اربعة اوجه احدها ان لا يعين الذي فيه الخيار ولا يفصل الثمن
والثاني ان يفصل الثمن ولا يعين الذي فيه الخيار والثالث ان يعين الذي فيه الخيار
ولا يفصل الثمن ففي هذه الوجوه الثلثة يفسد البيع لجهالة المبيع او لجهالة الثمن
والوجه الرابع وهو المذكور في الكتاب ان يعين الذي فيه الخيار ويفصل الثمن
يصح البيع ويلزم في الذي لا خيار له لعدم جهالة المبيع والثمن وشرط الخيار
في المعلوم نظير دليل الخصوص لان الخيار لا يمنع الدخول في الايجاب ويمنع الدخول
في الحكم الصحيح حتى قال بالوقف بان دليل الخصوص يشبه الاستثناء كما بينا والاستثناء فيه
المجهول يوجب جهالة في الباقي واذا كان معلوما ظاهرا لانه نص قائم بنفسه يكون معلوما ح
وبالتعليل لا يدري ان حكم الخصوص الى اي محل يتعدى فيبقى ما وراءه مجهولا
ايضا وهذا معنى قول الشيخ رحمه الله وقيل انه يسقط الاحتجاج به الى آخره
فصار اي فصار دليل الخصوص كالبيع المضاف الى حر وعبد فانه
لان الحر لم يدخل في العقد اصلا لان العقد ورد على العبد ابتداء بالحصة
كان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه وان الكلام صار تكلما بالباقي بعد الثنيا
والحق ابو حنيفة هذا ان لم يشبها بالناسخ ايضا بالحصة فيعمل بالشبهين كما بينا
واحتج الفريق الثاني ان دليل الخصوص ان كان مجهولا فعلى ما قاله الفريق الاول فيه
ان كان معلوما بقي العام كما كان قبله لان دليل الخصوص يشبه الاستثناء والاستثناء
المعلوم لا يوجب جهالة في الباقي والاستثناء لا يحتمل التعليل ايضا والجواب ما ذكرنا
واحتج الفريق الثالث بان دليل الخصوص لما كان مستقلا بنفسه حتى لو تراخى كان
ناسخا يسقط بنفسه اذا كان مجهولا لان المجهول لا يصلح معارضا للمعلوم فيبقى
العام على ما كان قبل الخصوص في جميع ما يتناوله كما لو باع عبدين وهلك احدهما
قبل التسليم فالعقد يبقى صحيحا في الآخر لانهما دخلا تحت العقد ثم خرج احدهما
لتعذر التسليم بالهلاك فيبقى العقد في الآخر صحيحا بحصته لان الجهالة بادية

وكان معنى له النسخ لانه خرج لعلة الاجل في هذا الجمع قول الشيخ رحمه الله وقيل انه
يبقى كما كان الى اخره والجواب عنه ما ذكرنا ان له شبها بالاستثناء ايضا فنعمل بالشبهين
والعموم اما ان يكون بالصيغة الى اخره اعلم ان الفاظ العموم قسمان
عام بصيغته ومعناه وعام بمعناه دون صيغته وقوله كرجال نظير العام صيغة
ومعنى فان الصيغة موضوعة للجمع وكذلك معناه لانه يتناول الثلثة فما فوقها وادنى
الجمع ثلثة عندنا نص عليه محمد في السير على ما نبينه ان شاء الله تعالى وكذا كل جمع
كالمسلمين وعبيد وفعول وقوم نظير العام لمعناه دون الصيغة لان صيغته فرد
كزيد ولهذا لا يثنى ولا يجمع ويقال قوم وقومان واقوام وكذلك الرهط فرد صيغة
يقال رهط ورهطان وارهط ولكنه وضع للجمع مثل القوم وفي الصحاح الرهط
اسم لما دون العشرة ليس فيهم امراة والقوم الجماعة اسم للرجال خاصة لانهم القوام
على النساء وهو جمع لا واحد له والرهط جمع العلة     ومن وما الى اخره اعلم
ان كلمة من عامة لا صيغة لان صيغتها فرد ذكرناه وهي مختصة باولي العقول وتستعمل
في الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمؤنث حتى لو قال من دخل منكم اولا هذه الدار
فهو حر يتناول العبيد والاماء ولكن لفظها موحد مذكر ويحمل على اللفظ كثيرا وقد يحمل
على المعنى ايضا وهي تستعمل في الاستفهام والشرط والخبر وتعم في الاولين لا محالة وفي الاستفهام
من في هذه الدار فيقال زيد وبكر وخالد ويعد منهم الى ان يؤتى الى اخرهم وفي الشرط
من زارني فله درهم فكل من زاره استحق العطاء وتعم في بعض مواضع الخبر
في قوله من زارني فاعطه درهما استحق كل من زار العطية وقد يكون خاصة
نحو قولك زرت من اكرمني وتريد واحدا بعينه لكنها في الاولين تعم عموم الانفراد وفي
الخبر عموم الاشتمال حتى يستحق كل من زار العطية في موضع الشرط ولو قال اعط من
في هذه الدار درهما استحق الكل درهما ويحتمل الخصوص اي في بعض مواضع الخبر
كما قلنا ولكن يستعمل في العموم اكثر مما يستعمل في الخصوص الا ترى الى قوله
عليه السلام من دخل دار ابي سفيان فهو امن فان المراد منه العموم ولذلك
السامعون فهموا منه العموم حتى تسارعوا الى الدخول فعلم ان الاصل فيها العموم
ولا يقال انه للخصوص ولكن اتصف بالدخول فصار عاما لانه ضعيف من الاجتهاد
لانهم ليسوا من اهل الاجتهاد ودفع ذلك فهموا منه العموم ولهذا لو قال لرجل
من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤوا عتقوا الكل خلافا لما لو قال الاخر من شئت



من عبيدي عتقه فاعتقهم فللاخر ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة رحمه الله لان المولى
جمع بين كلمة العموم والتبعيض فصار الامر متناولا لبعض عام فاذا قضى عن الكل لو اعل
كان عملا بهما وكلمة من تحتمل الخصوص وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة
من للتمييز مثل قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان كما في مسئلة الاولى وكذلك كلمة ما
عامة في ذوات ما لا يعقل وصفات من يعقل قال الله تعالى لله ما في السموات وما في الارض
وقال اصحابنا فيمن قال لامرأته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما
وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في البطن غلاما اذ معناه ان كان حملك
غلاما والحمل اسم للمجموع وفي احتمال الخصوص مثل كلمة من لانها وضعت مبهمة
تقع على الواحد والاثنين وعلى هذا يخرج قول الرجل لامرأته طلقي من الثلث ما شئت وعند
ابي حنيفة رحمه الله لها ان تطلق نفسها واحدة او ثنتين وعندهما ثلثا ايضا لما بينا في كلمة
من وتستعمل ما بمعنى من كما في قوله تعالى والسماء وما بناها اي ومن بناها وكذلك
من بمعنى ما كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي
على اربع وتستعمل ما في صفات من يعقل ايضا تقول ما زيد وعمرو فيقال في جوابه الكريم
والفاضل كذا ذكره صاحب المفتاح     وكل للاحاطة الى اخره اعلم ان كلمة
كل عامة بمعناها دون صيغتها لانها للاحاطة ولكن على سبيل الافراد كان ليس معه
غيره فاذا قال لرجلين لكما على الف يجب عليه لهما ولو قال لكل واحد منكما يلزمه لكل منهم
الف وكانها ماخوذة من الاكليل الذي هو محيط بجوانب الراس وهي لازمة للاضافة ولهذا
لا يدخل الا على الاسماء فاذا اضيف الى المعرفة توجب احاطة الاجزاء لعدم افرادها واذا
اضيف الى النكرة توجب احاطة الافراد فيصدق قولنا كل رمان ماكول ولا يصدق قولنا
كل الرمان ماكول اذ قشره غير ماكول ولهذا لو قال كل امراة اتزوجها فهي طالق
توجب عموم الافراد حتى يحنث في تزوج كل امراة وتثبت عموم الافعال ضمنا واذا وصلت
بكلمة ما اوجبت عموم الافعال ويكون ما مع الفعل الذي بعده بمعنى المصدر الذي يقع بعد كل لان
ما مصدرية وتصير الفعل بها في تاويل المصدر فاذا دلت كلما اتاني اكرمك معناه كل اتيان
يحصل منك لي اكرمك لان كلا لازم الاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه فبالضرورة تدخلها
ما لتصير الفعل في تاويل الاسم والمراد بالمصدر في مثل هذا الموضع وقت وقوع الفعل
تقول اقوم ههنا ما دام زيد جالسا اي دوام جلوسه ويريد بالدوام وقت الدوام
فكان معنى قولنا كلما دخلت الدار فانت طالق كل وقت تدخلين فيه وفي بعض المعاني كلمة

كلما هذه للجزاء ضمت الى كل فصارت اداة لتكرار الفعل وتصب كل على الظرف والعامل
فيها الجواب وتثبت عموم الاسماء ضمنا اي ضرورة عموم الافعال كما تثبت عموم الافعال
ضرورة عموم الاسماء وعلى هذا مسائل اصحابنا رحمهم الله في قول الرجل كل امراة اتزوجها
او كلما تزوجت امراة فهي طالق ففي الاول تعم الاعيان دون الافعال حتى لا تقع الطلاق
في المرة الثانية على امراة واحدة وفي الثاني يعم الافعال والاعيان جميعا وكلمة الجميع
الى اخره اعلم ان كلمة الجميع عامة الا انها توجب الاحاطة على سبيل الاجتماع بخلاف كلمة كل فانها
توجب الاحاطة على سبيل الافراد كما بينا وكلمة من توجب العموم والاجتماع ولا توجب الاحاطة
فصار وفي كلمة كل يوجب لكل رجل منهم النفل حتى اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا
فله من النفل كذا فدخل عشرة يوجب لكل منهم النفل تاما ولو قال من دخل هذا الحصن اولا
فله كذا فدخل جماعة بطل النفل لان الاول اسم لفرد سابق فلما قرنه بمن سقط عموم من وبقي
احتمال الخصوص عملا بالمحتمل على المحكم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد ولو دخل العشرة
فرادى كان النفل للاول خاصة في الفصول الثلاثة لانه الاول من كل وجه وكلمة من تحتمل العموم
فيصار الى القرينة ويعمل بها وكذا كلمة كل تحتمل الخصوص وكلمة الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل لان
كل واحد منهما للجمع فيعمل به عند تعذر العمل بالحقيقة وقد قامت الدلالة على ان الواحد يستحق
النفل لان التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة في مقابلة العدو بدليل قوله اولا فلما استحقه الجماعة
بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة اقوى فان قيل هلا جعلت كلمة من بمعنى كلمة كل
بطريق الاستعارة فيما اذا دخل جماعة فيكون لكل واحد منهم نفل او بمعنى الجميع فيكون للكل نفل واحد
قلنا لا يمكن ذلك لان كلمة من لا تدل على الاحاطة ولا على الاجتماع ولا تنفي الانفراد قصدا بل عمومها
ضرورة ابهامها كعموم النكرة في موضع النفي حتى لا يكون له اتصال بكل واحد منهما في المعنى
الخاص الموضوع لكل واحد فلا يجوز الاستعارة فان قيل في استعارة كلمة الجميع بمعنى الكل
جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو دخل فيه جميع اولا استحقوا النفل عملا بحقيقتها ولو دخل واحد
فله النفل ايضا عملا بمجازها قلنا ليس المراد كليهما بل المراد احدهما لان الشرط
وهو الدخول اولا لا يوجد الا في واحد او اكثر فان وجد في الكثير يعمل بحقيقتها وان وجد في واحد
يعمل بمجازها وانما يلزم الجمع ان لو تصور اجتماعهما وذلك غير ممكن كذا قيل ولقائل
ان يقول هو بالارادة يلزم وان لم يتصور اجتماعهما في الوقوع لان معنى الجمع بينهما في الارادة
ان يثبت الحكم على تقدير وقوع كل واحد وههنا كذلك وان لم يتصور اجتماعهما في الوقوع
والنكرة في موضع النفي تعم اعلم ان النكرة في الاثبات خاصة اذ هي اسم

اسم وضع لفرد من افراد الجملة الا انها تعم بدخول حرف النفي سواء دخل حرف
النفي على نفسها كقولك لا رجل في الدار او على الفعل الواقع عليها كقولك ما رايت رجلا
وفي الوجهين تثبت العموم اقتضاء ضرورة وذلك لانه لما نفى رؤية رجل منكر
فقد نفى رؤية جميع الرجال ضرورة اذ لو راى رجلا واحدا يكون كاذبا في خبره
بخلاف الاثبات فانه ليس من ضرورة رؤية منكر رؤية الكل ولان النص
والاجماع يدلان على انها في النفي تعم فان اليهود لما قالوا ما انزل الله على بشر من شيء
رد الله تعالى قولهم بقوله قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ولو لم يفد
الكلام الاول العموم لما كان هذا ردا له واجمع اهل العلم ان كلمة لا اله الا الله
كلمة توحيد انما صح ذلك ان لو كان نفي النكرة موجبا للعموم ولا يقال قد صح الاضراب
عنه باثبات التثنية والجمع مثل ان تقول ما رايت رجلا بل رجلين او رجالا كذا
نقل عن سيبويه ولو كان موجبا للعموم لما صح ذلك كما لو قيل ما رايت رجالا بل رجلا
نقول لا نسلم صحة ذلك ولئن سلمنا فنقول بقرينة الاضراب تفهم ان المراد نفي
صفة الوحدة لا نفي الحقيقة كما لو قال ما رايت رجلا كوفيا تفهم نفي رؤية هذه الحقيقة
لا مطلق الحقيقة كذا هذا والنكرة في الاثبات تخص اعلم ان النكرة في موضع
الاثبات تخص عندنا لانها مطلقة والمطلق خاص عندنا لانه المتعرض بالذات دون
الصفات وعند الشافعي تعم لانها مبهمة تتناول افرادا حتى قال بعموم الرقبة في قوله تعالى
فتحرير رقبة في كفارة الظهار ودخلت تحته الزمنة بالاجماع فخص الكافرة منها
بالقياس على كفارة القتل لان الكفارات جنس واحد وقلنا انها مطلقة لا عامة لانها
تدل على فرد غير معين يتناول واحدا لا بعينه على احتمال وصف دون وصف ولهذا
لا يجب عليه الا تحرير رقبة واحدة ولو كانت عامة لما خرج عن العهدة الا برقبة
واحدة واذا كان كذلك لا يصح تقييده بالقياس لان تقييد المطلق نسخ وهو لا يجوز بالقياس
واما عدم جواز الزمنة فباعتبار ان الرقبة اسم للبنية كما خلقها الله تعالى اي لغير الهالكة
لغة والزمنة هالكة لفوات جنس المنفعة فلم يتناولها اسم الرقبة مطلقا ولان التحرير
المطلق هو الاعتاق الكامل وذا لا يكون فيما هو هالك من وجه فلم يدخل الزمن في النص
فكيف يكون واذا وصفت بصفة عامة تعم الى اخره اعلم ان النكرة اذا
وصفت بصفة عامة تعم ضرورة عموم الوصف وان كانت في نفسها خاصة كما ذكرنا
ولهذا لو قال والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا او والله لا اقربكما الا يوما كان له ان يكلم
جميع رجال الكوفة ولم يصر موليا في حق الاولى لانه استثنى المستثنى يوم وقفه

رجل صح
بل رجالا صح
كذا في الصحاح صح

القرآن فيه كنه القرآن في كل يوم بعد صحة الامة الابكار فلم يكن موليا بخلاف ما لو قال
الا رجلا او الا يوما بدون الصفة فان له ان يتكلم بواحد فقط سوا كان من الكوفة او من
غيرها حتى لو تكلم باثنين حنث و يصير موليا بعد القرآن مرة واحدة بعد غروب الشمس
في ذلك اليوم لانها في موضع الاثبات اذ الاستثناء من النفي اثبات و اشكل هذا
بقول الرجل والله لا كلمن رجلا كوفيا فانه يصير بارا بكلام التكلم برجل واحد منها ذكره محمد
في الجامع الكبير مع انها وصفت بصفة عامة في موضع الاثبات ولم يصر عاما فقيل في جوابه
ان هذه الصورة لمعنى آخر وهو ان النكرة اذا لم يكن موصوفة والاستثناء اسم الشخص
يتناول مستثناه اذا كان مشخصا و اذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيحتمل ذلك
النوع ليصير ورثه مستثنا كذا في جامع شمس الائمة واتي هذا الحسن ولكن لا اندفع ما
يرد نقضا على هذا الاصل العام    ولهذا اي ولان النكرة تعم بالصفة العامة قال
علماؤنا فيما اذا قال رجل اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا الا ان ايا نكرة وقد وصفت
بالصفة العامة وهو الضرب فتعم اعلم ان مدلول اي بعض من الكل فمعناه في ذلك
لزم ان يكون مضافا ابدا وان لا يجوز اضافته الى الواحد المنكر الا على تاويل الجمع والى المضاف
وايضا الى المعرف فلا يقال اي الرجل الا اذا كان في معنى الجمع كقولنا اي التمر اكلت افضل
وانما يجوز اضافته الى الواحد المنكر على تاويل الجمع ايضا فان قولك اي رجل معناه اي جمع
الرجال في اذا لم يكن هذا التاويل لم يجز اضافة اي اليه كذا في حاشية المفصل للمصنف
وفي الصحاح اي اسم معرب يستفهم به ويجازى فيمن يعقل وفيما لا يعقل وهو معرفة للاضافة
فكان في اصل الوضع للخصوص ويدل عليه قوله تعالى ايكم ياتيني بعرشها فان المراد
الفرد من المخاطبين ولم يقل ياتونني كما يقال اي الرجال اتاك بصيغة الفرد في الاستفهام
والشرط نحو ان ايا كان معرفة بدليل الاضافة كما هو مذهب عامة اهل النحو وكما ذكر في
الصحاح ولهذا يصح مبتدأ فكانت نكرة في معنى يتناولها كل واحد من آحادها ما اضيف
اليه ولهذا صح الاستفهام بها بدليل الاضافة الى المعرفة فيمتنع بالصفة كالنكرة وان كانت
نكرة كما هو مذهب صاحب المجمل وغيره فيمتنع ايضا بلا اشكال ولكن هذا الاصل غير
مطرد فان الرقبة في قوله فتحرير رقبة مؤمنة وصفت بصفة عامة ولم يعم عند لنا
بل بعموم اي لو وقعت موقع الشرط وذلك من اسباب العموم في الاسماء المبهمة لانها
محتاجة الى الصلة فيعاد الفعل الذي جعل صلة لها بالشرط فيعم الفعل لصيرورته
شرطا    واذا دخلت لام المعرفة الى آخره اعلم ان اهل الاصول اختلفوا
في الاسم الذي دخلت لام التعريف للعهد فقال بعضهم ان ذلك يدل على ان الجنس



مراد لا على الاستغراق بل هو محتاج الى دليل واليه ذهب بعض مشايخنا
المتاخرين وهو قول ابي علي الفسوي من اهل اللغة قال القاضي ابو زيد وفخر
الاسلام اللام اذا دخلت على الفرد او الجمع يصير للجنس الا انه يتناول
الكل بطريق الحقيقة والادنى بطريق الحقيقة ايضا وقال جمهور الاصوليين وعامة
اهل اللغة ان موجبه العموم والاستغراق لان العلماء اجمعوا على اجراء قوله تعالى
السارق والسارقة و الزانية والزاني وقوله والنخل باسقات وقوله ان
الانسان لفي خسر الا الذين امنوا على العموم وكذا قول العرب الفرس اعدى
من الحمار والدينار اقوى من الذئب ويراد به كل الجنس لا الفرد ولانه متى
وجب صرفه الى الجنس لعدم المعهود لتحصيل التعريف وهو لم يحصل الا بالاستغراق
وجب الصرف اليه لان ما دونه لا يعرف بدلالته لو صرف الى مطلق الجنس بقيت
الدواب مجهولة لدونها و لانها معلوما بدون اللام فصار وجود اللام كعدمه
وذلك ابطال وضع اللغة فثبت ان العهد اذا انعدم لابد من صرف اللام
الى الجنس لتحصيل التعريف الا انه ينبغي ان يتناول الكل عند الاطلاق محتملا لما دونه
الى الادنى كما هو موجب سائر الفاظ العموم ولم يتناول الكل الا بالنية الا ان
يقولوا لما تساوى الفرد الكل في الدخول تحت اللفظ بطريق الحقيقة ترجح الفرد
المتيقن وانصرف المطلق اليه واحتمل الكل وهذا ليس بقوي فان العام عند
عدم المانع يتناول الكل ويحمل عليه ولا يحمل على الاخص الخصوص فلو كان ما دخل
عليه اللام عاما ينبغي ان يكون كذلك وان لم يكن عاما لا يصح عد لام التعريف
من دلايل العموم قال شيخنا العلامة سلمه الله وفي الجملة لم يتضح لي سر هذه
المسألة    حتى يسقط الى آخره اعلم ان اللام اذا دخلت على الجمع مثل
النساء والرجال يصير للجنس و يسقط اعتبار الجمعية لانها للتعريف ولا عهد
في اقسام الجمعية المجموعة ليمكن تعريفه باللام فيحمل على الجنس لامكان تعريفه باللام
اذ الجنس معهود في الذهن وفيه رعاية معنى الجمعية ايضا اما في الخارج او في الذهن
اذ هو من الكليات فان فيه عملا بالمعنيين واما لو بقي على الجمع على حقيقته يبطل
دخول اللام التعريف يبطل معنى التعريف بالكلية وهذا معنى قول الشيخ رحمه الله
عملا بالدليلين    والنكرة اذا اعيدت الى آخره اعلم ان الاصل ان المعرفة
اذا اعيدت معرفة او نكرة والنكرة اذا اعيدت نكرة معرفة كانت الثانية عين الاولى

ما دون

لان المعرفه للحنفى والنكره مساوله لبعضه ملكورد اطلاق الكل له مجاله مقلدها كانت
النكره اوحوضها او النكره اذا اعيدت نكره كانت الثانيه غير الاولى لان كل واحده مساوله
للبعض فلا يلزم ان يكون الثانيه عين الاول ولان الثانيه لو انصرف الى الاولى لتعينت ضرب
تعين بان لا يشاركها غيرها فيه فلا يبقى نكرة والامر بخلافه كذا ذكره شمس الائمه في شرح
البزدوى وذكر للمصنف في شرحه ان المعرفه اذا اعيدت نكره كانت الثانيه غير الاولى لانها
لو كانت عينها لم يبق نكره وهذا اوضح بالنظر الى الدليل مثال قول الشاعر صفحنا عن بني
ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا وهذا الشعر لو يل
قول سعها ومثال الاول والرابع العسر واليسر المذكوران في قوله تعالى ان مع
العسر يسرا الايه ومثال الثالث قوله تعالى فعصى فرعون الرسول ومثال هذا الاصل من
المسايل رجل اقر بالف مقيدا بالصك ثم اقر به مقيدا ايضا اذا ادى الصك على الشهود
واقر بما فيه عند كل فريق منهم كان الثاني هو الاول فيلزمه الف واحد بالاتفاق ولو كان
كل واحد من الاقرارين نكرة اى غير مقيد بالصك والمجلس واحد كان الثاني عين الاولى
ايضا بالاتفاق وان كان المجلس مختلفا فلذلك عندهما لما ان العرف جار في تكرار الاقرار
للتاكيد للحق بالزيادة في الشهود فيكون الثاني هو الاول بدلالة العرف في مجلس واحد
وعند ابى حنيفه كان الثاني غير الاولى لانه اقر بالف منكر مرتين والنكرة اذا اعيدت
نكره كانت الثانيه غير الاولى بخلاف ما اذا كان المجلس متحدا فالقياس ان يلزمه مالان لكن
في الاستحسان لا يلزمه الا الف لان للمجلس الواحد تاثيرا في جمع الكلمات المتفرقات وجعلها
في حكم كلام واحد وقيل في الاصل المذكور نظر فانه قد ينعكس كما في قوله تعالى انا انزلنا
اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب الكتاب الثاني غير الاولى وان ذكرا
معرفين وقوله تعالى الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد
قوة ضعفا وشيبة الضعف الثاني عين الاولى وان كانا منكرين وقيل في جوابه ان الاصل
مستقيم الا انه قد يترك الاصل لتعذر العمل به في موضع قد تحقق التعذر فيما ذكر فان الكتاب
الاول لما وصف بقوله مصدقا لما بين يديه وجعل الكتاب الثاني بما تاكل صرفه الى الاول
وكذا لما لم عكس بعد قوة الشباب قوة اخرى لا تمكن صرف الثانيه الى غير الاولى للتعذر فاما
الضعف الثاني فهو عين الاولى لامكان صرفه الى غير الاول فان المفسرين قالوا الضعف
الاول النطفه والضعف الثاني الطفوليه ومعناه خلقكم من ماء ذي ضعف اى قليل وحقير ثم
جعل من بعد ضعف اى ضعف الطفوليه قوة الشباب ثم جعل من بعد قوة الشباب ضعفا

وشيبة اى عند الكبر وما ينتهى اليه الخصوص الى آخره اعلم
ان التخصيص فيما هو جنس سواء كان فردا صيغة كالرجل او دلالة كالعبد
والنساء والطايفه يجوز ان يبقى الواحد لان الجنس يطلق على الواحد حقيقه
وفيما هو جمع صيغه ومعنى كعبيد ونساء ومعنى لا صيغه كرهط وقوم يجوز ان
يبقى الثلثه لان ادنى الجمع ثلثه باجماع اهل اللغه وهو قول ابن عباس واصحابنا
والشافعي وقال محمد رحمه الله وبعض اصحاب الشافعي اقل الجمع اثنان احتجوا
بقوله تعالى هذان خصمان اختصموا وقوله وداود وسليمان الى قوله وكنا
لحكمهم شاهدين وقوله تعالى في قصة موسى وهرون انا معكم مستمعون وبقوله عليه
السلام الاثنان فما فوقهما جماعه وفي الوصايا والمواريث جعل للاثنين حكم الجماعة
بالاجماع ويستعمل الاثنان في اللغه مقام الجماعه يقال نحن فعلنا في الاثنين كما في الثلثه
ولا خلاف ان الامام يتقدم على الاثنين والتقدم سنه الجماعة ولنا قوله عليه السلام
السنيه بل الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثه ركب والركب اسم للجماعة فهو فصل
بين التثنيه والجمع في الحكم ولان اهل اللغه اجمعوا على ان الكلام ثلثه اقسام وحدان و
تثنيه وجمع ولكل واحد صيغه على حده فدل ان التثنيه غير الجمع والا لما اختص بصيغه
على حده كالعلم لو وضع لما زاد على الثلثه صيغه على حده ولان الجمع ينعت بالثلاثة فما فوقها
يقال رجال ثلثة ولا يقال رجال اثنان واجمعوا ان الامام لا يتقدم على الواحد
ولو كان الاثنان جمعا لتقدم لان الامام من الجماعة وقوله عليه السلام
الاثنان الى آخره جواب عن كلمات الخصم يعني هذا الحديث محمول على المواريث والوصايا
حتى كان للاثنين الثلثان كالثلاث او نحمله على سنه تقدم الامام يعني ان الامام يتقدم
على الاثنين كما يتقدم على الثلث لا حراز فضيلة الجماعه اذ هو قوله عليه السلام مبعوث هل احـ
لتعليم الاحكام لا لبيان اللغات على ان الخبر لا يصلح حجة النقل كذا ذكره المصنف
وغيره واما الجواب عن المواريث والوصايا ان استحقاق الاثنين الثلثين ليس بالنص
الوارد بصيغة الجمع وهو قوله تعالى ولهن ثلثا ما ترك بل بقوله فان كانتا اثنتين
فلهما الثلثان فانه ثبت للاختين ثلثي المال بصريح هذا النص وقد ثبت بدلالة قوله
فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فعرفنا ان للاثنين حكم الجمع في الاخوات
مع ان قرابتهما متوسطه اذ هي قرابة الاخت للبنتين الثلثان مع ان قرابتهما تحاور م
قريبه اذ هي قرابة جزئيه كان اولى والوصيه تبنى على الارث ايضا لانها اخت

المراد من حيث ان كل واحد منهما بمفرده يثبت بعض الموقف فاحفظه واما الجواب
عن الايات فان الخصم يطلق على الواحد والجمع كالضيف والمراد بالاية الثانية حكمهم مع الجمع
المحكوم عليهم وبالثالثة موسى وهرون وفرعون واما نحو لم يخن فعلها فيجوز ان يقال
الواحد فعلنا كذا وهذه الايات على ان اسم الجمع لا يتناول اسم الفرد حقيقة فاما الامام
انما يتقدم على الاثنين لان الامام مخصوص بمعنى الجمعة مخصوص من الجماعة لان الامام
ليس بشرط لصحة اداء سائر الصلوات سوى الجمعة فاذا كان معه اثنان كانت الجماعة
تثبت حكمها وهو تقدم الامام واما المشترك اي المشترك فيه لان المفهومات
مشتركة والصفة مشتركة فيها فهو له على سبيل البدل اعني اذا عم الشيء فانه يتناول افرادا
مختلفة الحدود لكن على سبيل الشمول يعني من حيث انها مشتركة في معنى واحد وهو الوجود
وعدد الملك ليس بشرط في المشترك بل يثبت الاشتراك بين المعنيين كالقرء والطهر
والقرء بضم القاف وفتحها اعلم ان الاشتراك على خلاف الاصل لانه يخل بالفهم في حق
السامع والمقصود من وضع الالفاظ الافهام ولهذا لو دار بين اللفظ بين الاشتراك
وعدمه كان الاعلى على الظاهر عدمه وسببه وقوعه اما غفلة الواضع ان كانت اللغات
اصطلاحية كما قال ابو هاشم اي اختلاف الواضعين او القصد الى تعريف الشيء لغير مجملا
غير مفصل اذ هو قد يكون مقصودا في بعض الاحوال كالتفصيل وان كانت توقيفية
كما ذهب اليه الاشعري وابن فورك فللابتلاء كما في انزال المتشابه وحكمه
التوقف فيه يعني يتوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم سوى ان المراد حق حتى يقوم دليل
الترجيح لانه لا عموم له كما تبين فكان الثابت به احد مفهوماته غير عين عند السامع
من غير ترجيح لاحدهما على الباقي فيجب التوقف ولكن بشرط التامل كما تامل علماؤنا في
لفظ القرء فوجدوا اصل هذا التركيب دالا على الجمع يقال قرأت الشيء قرآنا اي جمعته
وعلى الانتقال ايضا يقال قرأ النجم اذا انتقل وحقيقة الاجتماع في الدم لانه هو المجتمع في الرحم
وكذا حقيقة الانتقال في الحيض لان الطهر اصل والحيض عارض والانتقال يتحقق من الاصل
الى العارض فكان اسم القرء اولى بالحيض فقالوا ان المراد من القرء في الاصل الحيض
دون الاطهار وهذا التاويل المنقول اي بمعنى المجتمع اما
اذا كان بمعنى الفاعل اي الجامع فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم
فكان الطهر احق به واطلاقه على الحيض يشبه المجاز وكذا الانتقال يكون من الطهر الى
الحيض ومن الحيض الى الطهر لان المراد من الطهر الشرعي الا ان يقال ان الطهر

الطهر

يصح ان لو كان

او المنتقل عنه فكان اولى بهذا الاسم ولكن للخصم ان يمنع ان الطهر الشرعي
او المنتقل عنه لو تقدم على الحيض واستدلوا ايضا بالاثر وهو ما روي عن
النبي عليه السلام وعن بعض الصحابة طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان على ان
المراد منه الحيض لان اثر الرق في تنصيف ما ثبت في حق الحر دون التبديل فعلم
ان الثابت في حق الحر ايضا الحيض لا الاطهار ولا عموم له اعلم ان عند
الشافعي والباقلاني وجماعة من المعتزلة يجوز ان يراد بالمشترك كل واحد من
معنييه او معانيه بطريق الحقيقة اذا صح الجمع بينهما وعند اهل اللغة وابي هاشم
وابي عبد الله البصري من المعتزلة لا يصح ذلك حقيقة ولا مجازا لمن جوز تمسك
بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي اريد به معنيان مختلفان لان
الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار مع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة
ومن جوز ذلك مجازا لا حقيقة لا يسبق المجموع الى الفهم عند اطلاق المشترك بل
يسبق احد مفهوميه على سبيل البدل فيكون حقيقة في احدهما فلو اطلق عليهما كان
مجازا لكونه مستعملا في غير ما وضع له لعلاقة وهي الكلية والجزئية وجه قول
العامة انه ان لم يكن موضوعا للمجموع فلا يجوز استعماله فيه حقيقة وان كان موضوعا
للمجموع وهو موضوع لكل فرد ايضا فاللفظ دائر بين كل فرد وبين المجموع فيكون
الجزم بافادته للمجموع دون كل فرد ترجيحا بلا مرجح كذا قيل ولانه لو اريد
منه المجموع لا يتحقق مقصود الواضع وهو الابتلاء او التعريف الاجمالي لانه يصير
معلوما حينئذ ولان الامة اجمعت على ان لا عموم لقوله تعالى ثلثة قروء بل المراد منه
الحيض لا الاطهار واما المستدلة بالاية فضعيف لانه يجوز ان يراد من الصلوة
العناية بامر الرسول اظهارا لشرفه مع الرحمة والاستغفار او تقدير الاية ان الله
يصلي وملائكته يصلون واما قولهم يكون مجازا تسمية للجزء باسم الكل ففاسد لعدم
الاتصال بين المجموع وبين كل فرد من الافراد بوجه لا من حيث الوجود ولا من
حيث كونه مفهوم اللفظ لان كونه من مفهومات اللفظ لا يتوقف على كون الباقي
مفهوما منه ولا يكون بينهما علاقة بوجه كذا قيل ولهذا قلنا لو اوصى رجل بثلث ماله
لمواليه وله موال اعتقوه وموال اعتقهم بطل الوصية لانه مشترك بين الاعلى
والاسفل ويحتمل ان يراد كل واحد منهما فيبطل لجهالة الموصى له واما
المأول فكان ان يقول من المشترك ونغالب الراي وهما ليسا بلازمين

وانه ذكر في الميزان والتقويم ان الخفي والمشكل والمجمل اذا زال الخفاء
عنها بخبر الواحد يسمى مأوّلًا وكذا الظاهر والنص اذا حمل على بعض وجوههما
يسمى ماؤولين ومع هذا عدم القيد في المجموع الا ان يجعل المشترك على
المشترك اللغوي وهو ما فيه خفاء او احتمال او غالب الرأي على دليل ظني فح
يدخل فيه جميع اقسامه ويصير تقدير الكلام الماؤول ما ترجح مما فيه خفاء بدليل
ظني واحترز به عن المفسّر فان الدليل المرجح اذا كان قطعيا يسمى ذلك مفسرا
او يحتمل ان يكون هذا التعريف للماؤول الذي من المشترك لا لمطلقه لان هذا الماؤول
من اقسام الصيغة دون غيره ثم قيل انما دخل الماؤول في اقسام النظم صيغة
ومعنى اذ يثبت به بالرأي لان الحكم بعد التأويل يضاف الى الصيغة لان اضافة
الحكم الى الدليل الاقوى اولى كالحكم في المنصوص عليه يضاف الى النص وان كان في غيره
يضاف الى العلة وهذا احسن لان هذا القسم في بيان دلالة اللفظ بنفسه على المعنى
بالوضع من غير نظر الى امر اخر ولهذا غاير الاقسام الاخر لان في تلك الاقسام ما
انضم الى دلالة الصيغة معنى اخر انفصل به كل قسم عن غيره ثم لا يستقيم جعل الماؤول
من هذا القسم كما لا يستقيم جعل الظاهر والنص والحقيقة والمجاز من هذا القسم وان
كان الحكم ثابتا بانضمام معنى اخر وهو الى كسب والاستعمال وحكمه اي وحكم
الماؤول وجوب العمل على سبيل الاحتمال احتمال السهو كما يجب بخبر الواحد والقياس
لان التأويل ان يثبت بالرأي فلا حظ له في اصابة الحق حقيقة وكذا ان يثبت بخبر
الواحد لانه دليل ظني فيكون الثابت ظنيا واما الظاهر وكذا المراد من
الظاهر هو المصطلح ومن قوله ظهر المراد منه الظهور اللغوي وهو الوضوح
والانكشاف فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه بصيغته اي بسماعها اذا كان من اهل
اللسان واحترز به عن الخفي والمشكل فان ظهور المراد منهما موقوف على امر اخر بعد السماع
وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه لا خلاف انه موجب للعمل وانما الخلاف في انه
يوجب الحكم على سبيل القطع او الظن فان عند العراقيين والقاضي ابي زيد ومتابعيه
انه يوجب الحكم عاما كان او خاصا وعند الشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ
ما وراء النهر وعامة الاصوليين حكمه وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعا
ووجوب اعتقاد ان ما اراد الله تعالى منه حق وكذا حكم النص والعام عندهم
لاحتمال الخصوص واحتمال المجاز ومع الاحتمال لا يثبت القطع وعندنا لا عبرة للاحتمال



المعين وهو الذي لا دليل عليه فيه لانه الناشئ عن ارادة المتكلم وهو
باطن لا يوقف عليه اولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع كذا قيل وفيه بحث قد
ذكرناه في العام واما النص فكذا ذكره عامة الشارحين للمنتخب والبديع
ان قصد المتكلم شرط في النص وعدم القصد في الظاهر قال في الفرق لو قيل رأيت
فلانا حين جاء القوم كان قوله جاء القوم ظاهرا في مجيء القوم لكونه غير مقصود
بالسوق ولو قيل ابصر اي جاء القوم كان نصا في مجيء القوم لكونه مقصودا بالسوق
قيل هذا الكلام حسن ولكنه مخالف لعامة كتب الاصول فان شمس الائمة
والقاضي ابا زيد وصدر الاسلام والسيد الامام ابا القاسم وغيرهم ذكروا
في اصولهم ان الظاهر ما يعرف المراد منه من غير تأمل مثاله قوله تعالى يا ايها
الناس اتقوا ربكم وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله فاقطعوا وما فرقوا
في ايراد النظاير بين ما كان مسوقا او لم يكن فثبت ان عدم السوق في الظاهر
ليس بشرط ولهذا لم يذكر احد من الاصوليين في تحديد الظاهر هذا الشرط ولو كان
منظورا اليه لما غفل عنه الكل والمراد بازدياد وضوحه على الظاهر ان يفهم منه
معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سبقا او سياقا تدل على ان قصد
المتكلم ذلك المعنى بالسوق كبيان العدد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
مثنى الاية فان العدد لم يفهم بدون قوله مثنى و[illegible] ويؤيده ما قال شمس
الائمة في اصوله واما النص فما يزداد بيانا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس
في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة واليه اشار القاضي الامام
ابو زيد وصدر الاسلام وغيرهما حيث قوله لمعنى من المتكلم اي معنى الذي ازداد به
وضوح النص على الظاهر غرض المتكلم الذي يفهم بقرينة وليس في اللفظ ما يدل
عليه وضعا وهذا معنى قول الشيخ رحمه الله لا في نفس الصيغة على احتمال تأويل
هو في حيز المجاز يعني حكم النص وجوب العمل بطريق القطع وان كان فيه احتمال تأويل
ولكن ذلك الاحتمال في حيز المجاز فلا يخرجه عن القطع كما في الخاص واما المفسر
فلما اي المفسر كلام ازداد وضوحه على النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التأويل ان كان
خاصا والتخصيص ان كان عاما كما في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر في سجود
الملائكة ولكنه يحتمل التخصيص وارادة البعض فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال وصار
نصا ولكنه يحتمل التأويل والحمل على التفرق فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال وصار

مفسر او محكم اى حكم المفسر وجوب العمل على طريق القطع مع احتمال النسخ       واما المحكم
فما أحكم وضمن احكم حتى امتنع او أتقن اى امتنع المعنى الذى اريد به المفسر عن النسخ فظهر بذلك
ان المحكم غير قابل النسخ وهو قول العامة من اصحابنا ومنهم من لم يشترط كونه غير
قابل للنسخ وقال وهو ما لا يحتمل الا وجها واحدا والاصح هو الاول لان مأخذه يدل على
انه لا يقبل النسخ يقال بناء محكم اى مأمون عن الانتقاض وقيل مأخوذ من قولهم
احكمت فلانا عن كذا اى منعته ومنه حكمة الفرس لانها تمنعه من العثار والمحكم
ما يمتنع عن ان يرد عليه النسخ والتبديل ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في
ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كالآيات الدالة على وجود الصانع وصفاته والاخبار
ويسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحى بوفاة النبى عليه السلام ويسمى هذا
محكما لغيره وقوله كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا نظير الظاهر والنص
فانه ظاهر في اباحة البيع نص في بيان التفرقة لان سوق الكلام لاجل التفرقة
بدليل سياق الاية وهو قوله تعالى قالوا انما البيع مثل الربوا وقوله فسجد
الملائكة نظير المفسر وقوله ان الله بكل شيء عليم نظير المحكم       ويظهر
التفاوت عند كل العلم ان كل واحد من الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب
الحكم قطعا عند الاكثر ولكن يظهر التفاوت في موجب هذه الاقسام عند التعارض
حتى يترجح النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل وهذا معنى قوله ليصير
[illegible] مثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى واحل لكم ما وراء
ذلكم وقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء فان الاول ظاهر عام في اباحة نكاح غير المحرمات
فيقتضي بعمومه جواز نكاح ما وراء الاربع والثاني نص في بعض افراده وهو اذ على الاربع
فيترجح النص ويحمل الظاهر عليه ومثال التعارض بين النص والمفسر قوله عليه السلام
المستحاضة تتوضأ لكل صلوة وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة
فالاول نص ولكنه يحتمل التأويل اذ اللام يستعار للوقت والثاني لا يحتمله فيكون
مفسرا فيترجح ويحمل الاول عليه ومثال بين المفسر والمحكم ما قال علماؤنا رحمهم الله
فيمن تزوج امرأة الى شهر انه متعة لا نكاح لان قوله تزوجت نص في النكاح ولكن
احتمال المتعة قائم وقوله الى شهر مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح اذ النكاح
لا يحتمل التأقيت فيترجح المفسر ويحمل النص عليه فكان متعة لا نكاحا ونظير تعارض
المفسر مع المحكم لم يوجد في النصوص وذكر بعض الشروح نظيره قوله تعالى واشهدوا



ذوي عدل منكم وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر في قبول
شهادة العدول فان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء ولا يحتمل معنى اخر والثاني
محكم في عدم قبول شهادة المحدود في القذف اذا تاب لان التأبيد التحق به فيترجح على
المفسر ولكن هذا ليس بقوي فان الاول ليس بمفسر لان المفسر ما لا يحتمل
شيئا سوى ما قوله الا النسخ وقوله واشهدوا الاية يحتمل الايجاب والندب ويتناول
باطلاقه العمى والعدل والمحدود في القذف بالاجماع فكيف يسمى مفسرا مع الاحتمال مع انه
لا يلزم من صحة الاشهاد القبول فان شهادة العميين والمحدودين في القذف صحيحة
حتى انعقد النكاح بشهادتهم وان لم يقبل شهادتهم       واما الخفي وكذا العلم
ان للاقسام الاربعة اضدادا تقابلها فضد الظاهر الخفي وضد النص المشكل وضد
المفسر المجمل وضد المحكم المتشابه والقياس تقتضي القسم المقابل لهذه الاقسام المذكورة كما
قيل وبأضدادها تتبين الاشياء وهذه الاقسام لا تقابل بعضها بعضا فاحتاج الى
بيان ما تقابله بخلاف الاقسام الاخر فان المتضادات فيها ثابتة في انفسها كالخاص مع العام
والحقيقة مع المجاز فان قيل لا يخلو من ان يكون القسم المقابل خارجا عن قسم
البيان او داخلا فيه فان كان داخلا يلزم ان يقال في القسم الثاني في وجوه
البيان وهي ثمانية وان كان خارجا يلزم ان يقال واقسام النظم والمعنى خمسة وقد ذكرها
اربعة قلنا انه داخل في قسم البيان ولكن لم يقل ان وجوه البيان ثمانية لان المقصود
من ذكر الاقسام المقابل تتميم بيان الاقسام المذكورة الاربعة فيكون الاقسام المقابلة
تبعا لها في البيان فلذلك لم يفردها بالذكر       يعارض بغير الصيغة بعض صيغة
الكلام ظاهر المراد بالنظر الى موضعه اللغوي لكن خفي بالنسبة الى محل لسبب عارض
في ذلك المحل كاية السرقة فانها ظاهرة في ايجاب القطع في حق كل سارق لم يختص باسم
اخر وخفية في حق الطرار والنباش لعارض فيهما وهو اختصاصهما باسم اخر يعرفان
به فان اختلاف الاسم يدل على اختلاف المعنى على ما هو الاصل فيبعد عن اسم السرقة
فخفيت الاية في حقهما واشتبه الامر ان اختصاصهما باسم اخر لنقصان في فعل السرقة
او زيادة فيه فتأملنا في السرقة فوجدناها في الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على
وجه الخفية من حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطرار وزيادة فان السارق
يسارق عين الحافظ الذي قصد حفظه ولكن انقطع حفظه بعارض نوم او غيبة والطرار
يسارق العين الذي يتوصل بحفظ مع الانتباه والحضور لعارض غفلة فكان فعله

انّما سرقة واكمل حيلة فعرف ان اختلاف الاسم لزيادة في فعله فثبت القطع
في حقه بالطريق الاولى واما النبّاش فسارق عين من يحفظ عليه ممن ليس
بحافظ للكفن ولا قاصد الى حفظه من المارّة لئلا يطلعوا على جنايته فتبدل الاسم
في فعله باعتبار نقصان الحرز ولهذا لم يجمعا فلا يمكن الحاقه بالسارق لان الحد لا يثبت
بمثل هذه التعدية وهذا معنى قول الشيخ رحمه الله وحكم النظر فيه ليعلم اختفاءه لكن لما
واما المشكل وكذا اي المشكل هو الذي لم يفهم اشتبه المراد منه
لدخوله في اشكاله وامثاله على وجه لا يعرف المراد الا بدليل يتميز به من بين سائر
الاشكال وقوله وهو الداخل في اشكاله اي امثاله فان المشكل ماخوذ من قولهم اشكل
على كذا اي دخل في اشكاله ومثاله قوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم اشتبه معنى انى على السامع
انه بمعنى كيف او بمعنى اين لانه يستعمل بمعنيين قال تعالى انى لك هذا اي من اين لك وقال انى
يكون لي غلام اي كيف فعرف بعد الطلب والتامل انه بمعنى كيف بقرينة الحرث وبدلالة
حرمة القربان في الاذى العارض وهو الحيض ففي الاذى اللازم اولى وقيل ان من نظائره
قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر ولا يخفى ان توجد ليلة القدر في كل اثني عشر شهرا
فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه بثلاث وثمانين مرة فكان مشكلا فبعد التامل عرف
ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر وكذلك قوله عليه السلام من قرا يس كان
كمن قرا القران عشر مرات يقتضي تفضيل الشيء على نفسه فبعد التامل عرف ان معناه كمن قرا
القران عشر مرات بدون يس معها     وحكمه كذا المراد من الطلب ان ينظر السامع
اولا في مفهومات اللفظ جميعا فيضبطها ثم يتامل في المراد منها كما نظر في انى فوجدها
مشتركة بين معنيين لا ثالث لهما فهذا هو الطلب ثم يتامل فيها فوجدها بمعنى كيف في هذا
الموضع لما ذكرنا فيقتضي التعميم في الاوصاف اي كيف شئتم سواء كانت قاعدة او مضطجعة
او على الجنب بعد ان يكون المأتي واحدا     واما المجمل وكذا المراد منه ازدحام
المعاني توارد على اللفظ من غير رجحان لاحدها والتوارد قد يكون باعتبار الوضع كما في
المشترك اذا انسد فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام كالربوا
والصلوة والزكوة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع المذكور في قوله تعالى ان الانسان
خلق هلوعا قبل التفسير وفي لسان المعاني ليس بشرط الصيغ ودية مجملا لان المشترك
معنى اذا انسد فيه باب الترجيح يصير مجملا وقيل قوله ما ازدحمت فيه المعاني
زائد في التحديد اذ يكفيه ان يقول هو ما اشتبه المراد منه اشتباها لا يدرك الا

من بيانه استفسار من المجمل كما قال شمس الائمة رحمه الله فعل في حق انه لما صار المراد
وهو فهم المعنى لا ضبط في زيادة الكشف وبيان الاشتباه     وحكمه كذا اي وحكم
المجمل التوقف فيه في حق العمل واعتقاد حقيقة المراد به الى ان ياتي البيان فيجب العمل به
على حسب تفاوت درجات البيان فان كان شافيا قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار
المجمل به مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة صار ماولا وان لم يكن
البيان شافيا خرج عن حيز الاجمال الى الاشكال فيجب الطلب والتامل بعد ذلك كبيان الربوا
بالحديث الوارد في الاشياء الستة فان الربوا محلى باللام المستغرق بجميع انواعه والنبي عليه السلام
بين الحكم في الاشياء الستة من غير قصد الى انعدام كلمات الحصر وانعقد الاجماع ايضا ان الربوا لمعنى
مقتضي عليها فصار ما وراءها وبقي فيها دائرا غير معلوم كما قبل البيان الا انه يحتمل ان يوقف على
ما وراءها بالتامل في هذا البيان فسمي مشكلا فيه كذا قيل     كالصلوة والزكوة فانهما
وضعا للنماء والدعاء والنماء وبما عنى مراد بالاجماع بل زيد في الشرع اوصاف فيستفسر اولا ثم نطلب
المراد ثم نتامل لنظهر المكمل من المقوم وهذا الان في الصلوة بفعل النبي عليه السلام وهو صلى وداعى
الى اقضيه الواجبات والسنن ولا بد من التامل ليمتاز البعض عن البعض ولهذا وقع الاختلاف
فربما قلنا وهل يتاتى جعل البعض فرضا والبعض واجبا وكذا البيان في الزكوة ورد بقوله عليه السلام
في كل مائتي درهم خمسة فيطلب المعنى الذي لاجله وجب الزكوة اهو ملك النصاب مطلقا ام
بصفة النماء او بوصف الغنى اغني من الذنب ومعنى ذلك كما يعيش بعد اداه     واما المتشابه
فكذا اضعف المحكم المتشابه لان المحكم لما كان في غاية الظهور بحيث امن من النسخ كان المتشابه
الذي يبلغ في الخفاء نهايته بحيث انقطع رجاء البيان عنه في مقابلته وحكمه اي وحكم المتشابه
اعتقاد اي نعتقد فيه على الابهام ان ما اراد الله تعالى منه حق وتوقف قبل الاصابة اي قبل
يوم القيمة فانه يوقف على المراد منه في الاخرة على ما قيل لان انزال المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء
في الاخرة اعلم ان ما ذكر من حكم المتشابه بانه انقطع رجاء بيانه مذهب عامة الصحابة
والتابعين وعامة اهل السنة من اصحابنا واصحاب الشافعي بناء على ان الوقف على قوله تعالى وما يعلم
تاويله الا الله واجب وقال اكثر المتاخرين وعامة المعتزلة ان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه
والوقف على قوله والراسخون في العلم لا على ما قبله قالوا ان لم يكن للراسخين حظ في العلم بالمتشابه
سوى ان يقولوا امنا به لم يكن لهم فضل على الجهال ولم يكن المفسرون الى يومنا هذا يفسرون
ويتوقفون كل اية ولم نرهم وقفوا على شيء ولان انزال القران لانتفاع العباد فلو لم يعلم معنى الله
لكان للطاعن فيه مقال ولكم فيه الخطاب بما لا يفهم ولم يبق حينئذ فيه فائدة وقال العامة

سبب ج
فاذا الحقه البيان
اي مكمل الواجبات والسنن ومعوم الفرائض

ان الوقف على قوله الا الله واجب والراسخون ثناء مبتدأ من الله تعالى عليهم بالايمان
والتسليم بل لنا قراة ابن مسعود ان تاويله الا عند الله وقراة ابي وابن عباس في رواية
طاوس عنه ويقول الراسخون في العلم وبان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه بابتغاء التاويل
كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة بان يحمله على الظاهر من غير تاويل ومدح الراسخين بقوله
كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا وقد روي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت تلا
رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الاية وقال اذا رايتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين
سماهم الله تعالى فاحذروهم امر باحذر مطلقا ممن اتبع سواء اتبع لابتغاء الفتنة او لغيره فيتناول
الجمع والحكمة في انزال المتشابه ابتلاء العقل لان في تكاليف الاحكام ابتلاء العاقل في
تفهم معانيها وحكمها فيرجع الى العقل فلو لم يبتل العقل لا يستمر العالم في ابهة العلم على التمرد وبها
انقاد التذلل العبودية والحكيم اذا صنف كتابا ربما اجمل فيه اجمالا ليكون موضع جثو التلميذ
لاستاذه انقيادا او لا يحكم باستغنائه بدراية هدايته منه وارشاد او المتشابه هو موضع
جثو العقول لبارئها استسلاما واعترافا بقصورها كذا في عين المعاني كالمقطعات في
اوائل السور اي المتشابه مثل المقطعات في اوائل السور اي الحروف المقطعة التي يجب ان تقطع
والتكلم كل حرف منها عن الباقي مثل الم وغيرها قيل هي المتشابهات فيجب الايمان بها ولا يطلب
فيها التاويل وقيل هي من السر الملائكة الذين يفهم بعضهم من بعض وقيل انها ليست متشابهة بل هي
من جنس التكلم بالرمز فيحتمل التاويل بحيث لا ياباه العقل والشرع بدليل تاويل بعض الصحابة مثل ابن
عباس وغيره من غير رد وانكار عليهم من الباقين ولما كان القول الاول اكثر اختاره المصنف
وتابع فيه فخر الاسلام رحمه الله
واما الحقيقة فهي لكن الحقيقة اما فعيلة بمعنى فاعل من حق الشيء
يحق اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت الشيء احقه اذا اثبته ثم نقل معناها الثابتة او المثبتة
في موضعها الاصلي والتاء للتانيث اذا كانت بالمعنى الاول وتشبيه التانيث وهو نقل اللفظ من
الوصفية الى الاسمية كالنطيحة اذا كانت بالمعنى الثاني لان النقل ثان كان التانيث ثانيا ثم الحقيقة
على ثلاثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية والسبب في انحصارها هذه الثلاثة ان الواضع في اقسام
المجاز الى نحو هذه الثلاثة فان الصلوة المستعملة في الدعاء مثلا مجاز شرعي وان كانت حقيقة لغوية
والدابة المستعملة في كل ما يدب مجاز عرفي وان كانت حقيقة لغوية واذا عرفت هذا فاعلم
ان المراد بالوضع في تعريف الحقيقة والمجاز يطلق بالوضع وهو تعيين اللفظ بازاء المعنى ليدخل الاقسام
الثلاثة ولفظ الحقيقة يطلق على اللفظ المستعمل في موضوعه بطريق الاصالة وقد يطلق على المعنى الذي
وضع اللفظ له بطريق المجاز ايضا واستايقا وقد يطلق على ذات الشيء والمراد هنا الاول وهو قبل

لسبب

فيدجا



الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز
واما المجاز فكذا المجاز مفعل بمعنى فاعل من الجواز
بمعنى العبور والتعدي اذ اصله مجوز قلبت الواو المفتوحة الفا كمقول ومقوم في مقال
ومقام وسمي به لان اللفظ اذا استعمل في غير موضوعه فقد تعدى موضوعه والمراد من
قوله لمناسبة الاتصال وهو اما صورة كما في تسمية المطر سماء في قولهم ما زلنا نطأ السماء
حتى اتيناكم اي نطأ الطين بسبب المطر فان السماء اسم للسحاب ولكل ما علاك كالاظلال والمطر
ينزل من السماء فكان بينهما اتصال صورة لا معنى اذ لا مناسبة بينهما في المعنى واما معنى
كما في تسمية الشجاع اسدا والمراد بالمعنى المعنى الخاص المشهور اذ لو لم يكن كذلك لما صحت
الاستعارة حتى لم تجز تسمية شخص اسد اعتبارا بمعنى الحيوانية ولا تسمية الابخر
والمحموم اسدا لعدم شهرة الاسد بهذين الوصفين وان كانا فيه لو احد بل بالوصف
الخاص المشهور وهو الشجاعة فصح استعارة اللفظ بهذا المعنى للشجاع وهذا لان
الاستعارة لو جازت بكل معنى لم يبق للكلام حسن ولم يبق للفصيح الماهر بفنون الكلام
وطرق الفصاحة فضل على غيره
وحكمه اي المجاز وجود ما استعير له خاصا
كان او عاما وقال الشافعي لا عموم له لانه ضروري اي يصار اليه ضرورة توسعة
الكلام وهذه الضرورة تندفع بدون اثبات حكم العموم فلا يصار اليه كما في المقتضي
عندكم ولكنا نقول المجاز احد نوعي الكلام وكان مثل صاحبه في احتمال العموم والخصوص
وعموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة والا لما وجدت حقيقة الا وان يكون عامة والامر بخلافه
بل لدليل زايد التحق به مثل الواو والنون والالف والتاء في قوله مسلمون ومسلمات
او اللام في لا معهود دونه او غير ذلك مما تقدم ذكره في الفاظ العموم فاذا وجد ذلك
الدليل في المجاز وجب القول بعمومه اذا كان المحل قابلا كما في الحقيقة وما ذكر الخصم انه
ضروري باطل فانا نجد الفصيح من اهل اللغة القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة
يعدل عنه الى المجاز لا لضرورة وحاجة والدليل عليه ان القران في اعلى رتب الفصاحة
وارفع درجات البلاغة والمجاز فيه غير قليل من عجيب بلاغته قوله تعالى واخفض لهما
جناح الذل من الرحمة وان لم يكن للذل جناح وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى والله تعالى
متعال عن العجز والضرورات فثبت انه ليس بضروري ولا يقال المقتضى ضروري عندكم
ومع ذلك موجود في القران لانا نقول الضرورة في المقتضى راجعة الى السامع فانه يثبت
ضرورة تصحيح الكلام في حق السامع بخلاف المجاز فانها قد راجعة الى المتكلم كما قلنا
انه لتوسعة الكلام فجاز ان يوجد في القران دون المجاز وفي قوله وقد كثر ذلك

اي بيتا السعي لديه

في كتاب الله تعالى اشارة الى رد قول من انكر وجود المجاز في القران من الروافض واهل
الظاهر متمسكين بان المجاز كذب بدليل انه يصدق نافيه واذا صدق نفيه كان اثباته
كذبا فيمتنع في كلام الله تعالى وبما ذكرنا انه صح قوله والله تعالى منزه عنها وبانه لو كان واقعا
في القران لصح وصفه تعالى بكونه متجوزا لصدور الكلام منه ولا صح خلافه وكل ذلك فاسد
لانه موجود في القران بحيث لا وجه الى انكاره ونعم المجاز كذب ونعم لان كذبه انما يلزم ان
لو كان النفي والاثبات للحقيقة كقوله هو اسد وليس باسد بطريق الحقيقة اما لو كان احدهما
بالحقيقة والاخر بالمجاز فلا يلزم الكذب وانما لم يصح وصفه تعالى بانه متجوز لان اسماء الله تعالى
توقيفية قوله **ولهذا جعلنا لفظة الصاع** اي قال العموم يجري في المجاز جعلنا لفظ
الصاع في حديث ابن عمر لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما فيما يحله لا خلاف ان
حقيقة الصاع ليست بمرادة فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد ما يحله
مجازا بطريق اطلاق اسم المحل على الحال ثم انه جنس محلى بلام التعريف فيستغرق جميع ما يحله
من المطعوم وغيره كما لو كان نصا على حقيقته فدل بعبارته وعمومه على حرمة الربوا في غير المطعوم
كالجص والنورة كما في المطعوم ودل باشارته على ان الكيل هو العلة لانه لما صار المعنى ولا ما يكال
بالصاع على الا يكال بالصاعين ولا يخفى على متكلم ان الكيل هو العلة وابى الشافعي رحمه الله
عموم هذا الحديث فقال لما صار مجازا لا يجوز عمومه وقد اريد المطعوم منه بالاجماع فلم يبق
غيره مرادا منه فلا يعارض عموم قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء
فانه بعبارته يدل على حرمة بيع المطعوم بالمطعوم قليلا كان او كثيرا مساويا او غير مساو ولان
الطعام محلى بلام الجنس فيقتضي العموم الا ان الاستثناء عارضه في الكثير فيما وراءه داخل
تحت العموم فيحرم بيعه بجنسه كحفنة بحفنتين ويلزم من اشارته ان الطعم علة الربوا لا القدر
والجنس لان الحكم متى ترتب على اسم مشتق كان ما منه الاشتقاق علة لذلك الحكم كالزنا والسرقة
في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا الزانية والزاني فاجلدوا والطعام اسم لما يؤكل
مشتق من الطعم وهو الاكل فكان الطعم هو العلة واذا ثبت كونه علة وقد انعقد الاجماع
على ان العلة ليست الا احد اوصاف النص لم يبق الكيل علة ضرورة فلا يحرم بيع غير المطعوم
متفاضلا لعدم العلة قوله **والحقيقة لا تسقط عن المسمى** اي يصح اطلاق اللفظ
على موضوعه ابدا ولا يصح نفيه عنه بحال وهذا علامة الفرق بينهما فاسم الاب الوالد
لا ينفى بحال ويسمى الجد ابا ويصح نفيه عنه لان الحقيقة وضعي وهذا امتناع المستعار
لا في اجزاء الاصل كالملك والعارية قوله **وحتى امكن العمل بها سقط المجاز** اي متى



امكن العمل بالحقيقة سقط المجاز لان المستعار لا يزاحم الاصل ومن الناس من زعم انه
اذا امكن العمل بهما يصير اللفظ مجملا لتساويهما في الاستعمال وفي امكان الارادة ولا مرجح
للحقيقة في هذا الموضع وقد يكون المجاز اغلب استعمالا والصحيح ما ذهب اليه العامة
لما قلنا ولمبادرة الفهم الى الحقيقة باعتبار الوضع وقولهم انهما استويا في الاستعمال فاسد لان
مجرد الاستعمال للحقيقة والمجاز لا نفهم الا بقرينة **فيكون العقد لما ذكرنا**
لا كفارة في يمين الغموس وهي الحلف على امر ماض يتعمد الكذب فيه عندنا وقال الشافعي
يجب فيها الكفارة لقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية والغموس معقودة
لان المراد من العقد المذكور عقد القلب وهو قصده ولهذا اشترطت العزيمة عقيبه الا ترى
انه قابله وهو اللغو الجاري على اللسان من غير قصد وعندنا العقد وهو الربط القلب
باللفظ لا يجاب الحكم كربط اليمين بالخبر المضاف اليه لايجاب الصدق منه وربط البيع
بالشرى لايجاب الملك وهذا اقرب الى الحقيقة لان اصله عقد الحبل وهو شد بعضه
ببعض ثم استعير للالفاظ التي عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا
لهذا الربط وهو عقد القلب فصار عقد اللفظ اقرب الى الحقيقة للزوجة فكان الحمل عليه اولى
كما في التقويم وغيره فكان معنى قوله ما عقدتم حقيقة انه اقرب اليها اذ المراد منه الحقيقة
وكذلك لفظ النكاح استعمل في الوطي لقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون وكقول الشاعر
ولا يسقي الله ارض الكوفة المطر اوتارك في على ظهر نسائهم والناكحين بشط دجلة البقرا
وقد استعمل في العقد ايضا كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وقوله عليه السلام تناكحوا الحديث وتقال
كنا في نكاح فلان الا ان استعماله في الوطي بطريق الحقيقة لانه اسم معنوي ماخوذ من
الضم والجمع ومعناهما انما يتحقق في الحقيقة الوطي حقيقة وكذلك سمي جماعا وفي العقد بطريق
المجاز لانه سبب له او لان فيه ضما حكميا فكان حمله على الوطي اولى وبهذا انبني ان حمل قوله
تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطي ليثبت به حرمة المصاهرة بالزنا اولى من حمله على
العقد كما قاله الشافعي لما ذكرنا كذا قيل ولكن عامة مشايخنا وجمهور المفسرين حملوا ان
النكاح المذكور في الاية وهو العقد فان قيل فيما ذكرتم من المثالين استعارة اسم المسبب
للسبب وقد ابيتم ذلك قلنا المسبب مخصوص بالسبب في هذين المثالين فكانا في معنى
العلة فتصح الاستعارة من الطرفين وذلك لان المسبب في المثال الاول وهو انعقاد اللفظي
لا يصير عقدا شرعيا الا بعد عقد القلب ولهذا لا ينعقد بلفظ من ليس له قصد صحيح كالصبي
الذي لا يعقل والمجنون وكذا الوطي مخصوص بالعقد ليس له طريق شرعا على ما تقتضيه

الشرع ووطء الإماء ليس بمقصود ويمكن من باب الاستخدام على ما عرف كذا قيل ولا يج

ولا يستحيل اختلف الأصوليون في جواز إرادة الحقيقة والمجاز
من لفظ واحد في وقت واحد فذهب أصحابنا وعامة أهل الأدب والمحققين من أصحاب
الشافعي وعامة المتكلمين إلى امتناعه وذهب الشافعي وعامة أصحابه وعامة أهل الحديث
وبعض المتكلمين إلى جوازه مشترك وحقيقي في ذلك إلى أنه لا مانع من إرادتهما جميعا فإن
ما يحل نفسه حقيقة لعبارة وإرادة معنيين مختلفين كما يحل بهما حقيقة لمعنيين متفقين
فمن ادعى استحالته فعليه الضرورة ولمن ذهب إلى امتناعه وجهان أحدهما
أن القول بالجواز محال لأن الحقيقة ما يكون مستقرا في موضوعه والمجاز ما يكون متجاوزا
عنه والشيء الواحد في حالة واحدة لا يتصور أن يكون مستقرا في موضوعه ومتجاوزا عنه
واعترض عليه بأن لا نسلم أن الحقيقة مستقرة في موضوعها والمجاز متجاوز عنه بل اللفظ
صوت وحروف ينال شيء كما يحل فيستحيل وصفه بالاستقرار والمجاز ولكنه تلفظ به
ويراد به موضوعه وغير موضوعه والاستحالة في ذكر كما بيننا والثاني وهو اختيار المحققين
أن إرادة المعنيين يجوز عقلا ولكن لا يجوز لغة لأن أهل اللغة وضعوا قولهم حمار للبهيمة
المخصوصة وحدها وتجوزوا به للبليد وحده ولم يستعملوه فيهما معا أصلا ألا ترى أن الإنسان
لو قال رأيت حمارا وحمارا لا يفهم أي استعاروا البهيمة والبليد معا وإذا قال حمار لا يفهم منه أنه رأى
أربعة أشخاص بهيمتين وبليدين وإذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم فلا يجوز
وإنما بعوضه من ادعى امتناع اجتماعهما عن جواز اجتماعهما في احتمال اللفظ إياهما أو عن اجتماعهما
من حيث التناول الظاهري وقوله كما استحال أن يكون الثوب الواحد معناه أن
أن الألفاظ للمعاني بمنزلة الأشخاص والمجاز من الحقيقة بمنزلة العارية من الملك فكما استحال
اجتماعهما في الثوب الواحد في استعمال واحد كذا استحال أن يجتمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة
ومجازا في استعمال واحد وزعم بعض مشايخنا العراقيين أنهما لا يجتمعان في لفظ واحد في
محل واحد ولكن يجوز أن يجتمعا في لفظ باعتبار محلين حتى قالوا يثبت حرمة الجدات وبنات
الأولاد بقوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم الآية مع أن اسم الأم والبنت للجدة وبنت الولد
مجاز ولكنا نقول حرمتهن ثابتة بالإجماع أو بالنص باعتبار أن الأم في اللغة الأصل والبنت
الفرع فصار كأنه قال حرمت عليكم أصولكم وفروعكم فيدخل فيه الجميع ولا يقال الثوب المرهون
إذا استعاره الراهن ولبسه يكون ذلك بطريق الملك والعارية جميعا في زمان واحد
لأنا نقول انتفاعه بطريق الملك لا العارية إذ الملك مطلق الانتفاع إلا أنه كان ممنوعا عنه
يجوز

لتعلق حق المرتهن به وقد أبطل حقه بالإذن وإطلاق العارية عليه مجاز لأن تمليك المنافع
ممن لا يملكها لا يتصور إلا أنه للمرتهن ولاية الاسترداد لبقاء عقد الرهن فصار
بصورة الإعارة لذلك ولذلك سمي إعارة **قوله حتى أن الوصية** إلى آخره أي إذا
أوصى رجل لمواليه بثلث ماله وله معتق واحد وهو المولى كان الثلث لمعتقه
للاثنين حكم الجمع في الوصية والإرث والنصف الباقي مردود إلى الورثة ولا يكون
لمولى مولاه لأن الحقيقة وهي معتقه من أريد بهذا اللفظ فلا يدخل تحته مولى المولى
لأنه مجاز إذ الأسفل مضاف إليه بالتسبيب والأعلى مضاف إليه بإعتاقه إياه حقيقة
فلم يثبت مع الحقيقة لامتناع الجمع بينهما حتى لو لم يكن له معتق كانت الوصية لموالي معتقه
لتعين المجاز **قوله ولا يلحق الخمر بالخمر** قال الشافعي يجب بشرب القليل من سائر الأشربة
المسكرة كالباذق والمنصف والمثلث كما في شرب الخمر واستدل بعض أصحابه على ذلك بقوله
عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه وقال سائر الأشربة يسمى خمرا باعتبار مخامرة العقل
فيدخل تحت عموم هذا النص كالخمر ولكنا نقول لا يصح إلحاق سائر الأشربة بالخمر لأن اسم
الخمر للنيء من ماء العنب إذا غلا واشتد حقيقة ولسائر الأشربة مجاز باعتبار المخامرة
وقد ثبت الحقيقة مرادة بهذا النص فيخرج المجاز لامتناع الجمع بينهما ولا يقال قد ألحق
سائر الأشربة بالخمر في إيجاب الحد عند حصول السكر فيجوز أن يلحق بها القليل أيضا لأنا نقول
قد ثبت الحكم في السكر بالإجماع وبقوله عليه السلام والسكر من كل شراب لا بطريق الإلحاق
ولا يراد بني بنيه بالوصية لأبنائه ذكر في المبسوط لو أوصى بثلث ماله لبني
فلان ولفلان أولاد فالثلث للذكور دون الإناث في قول أبي حنيفة الآخر وفي قوله الأول
وهو قولهما إذا اختلط الذكور مع الإناث فالثلث بينهم وإن انفرد الإناث فلا شيء لهن
بالاتفاق وإن كان له أولاد وأولاد ابن فعن أبي حنيفة في الوصية لبنيه لصلبه دون
بني ابنه لأن اسم الابن لأولاد الصلب حقيقة ولبني بنيه مجاز بدليل أنه يستقيم نفيه
عنهم والمجاز لا يزاحم الحقيقة وعندهما الكل سواء لأن اسم البنين يطلق في العرف على الفريقين
فيتناولهم بعموم المجاز كما في مسألة الحنطة وما ذكر في المتن مذهب أبي حنيفة دون مذهبهما
ولا يراد المس باليد إلى آخره نقل الغزالي عن الشافعي أنه قال أحمل الملامسة على
المس باليد والوطء جميعا حتى يكون مس المرأة حدثا وهكذا قال عامة أهل الحديث ولكنا نقول
المجاز وهو الجماع مراد بالإجماع حتى حل للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله تعالى
إلا هاهنا فبطل إرادة الحقيقة وما قاله الشافعي حكاه في قول السلف لأن عليا رضي الله عنه

وابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة حملوها على الجماع وابن مسعود وجماعة على المس باليد
فان قيل قد قرئت الآية بقراءتين لامستم ولمستم من الملامسة واللمس فيحمل احديهما على الوطي
والاخرى على المس كما حملتم القراءتين في قوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف على الحالتين قلنا لا نزاع
فيه انما النزاع في حمل كل واحد منهما على المعنيين كما هو المنقول عن الخصوم وانما يجوز ما ذكرتم اذا لم يمنع
عنه مانع وقد وجد هاهنا فانه روي انه عليه السلام كان يقبل بعض نسائه ثم يخرج الى الصلوة ولان
الصحابة والسلف اختلفوا في تاويل الآية على القولين كما ذكرنا فكان القول بجواز التيمم للجنب وكون
المس حدثا قولا ثالثا خارجا عن اقوالهم واجماعهم فيكون مردودا كذا في شرح التاويلات
وفي الاستيمان الى آخره هذا جواب عما يقال قد جمعتم بين الحقيقة والمجاز فيما اذا استامن
الكفار على ابنائهم ومواليهم بان قالوا امنونا على ابنائنا وموالينا حيث انتظم الامان ابناء الابناء
وموالي الموالي كما انتظم للابناء والموالي فقال وفي الاستيمان على الابناء والموالي يدخل الفروع لان الاسم
للابناء والموالي من حيث الظاهر يتناول الفروع لانهم ينسبون الى الجد بطريق المجاز قال الله تعالى يا بني
آدم فصار ذلك شبهة في حقن الدم اذ الامان لحقن الدم لان الشبهة ملحقة بالثابت وليس بثابت
والامان مما يثبت بالشبهات بخلاف الاستيمان على الآباء والامهات يعني انهم اذا
قالوا امنونا على آبائنا وامهاتنا لم يثبت الامان للاجداد والجدات مع ان الاسم يتناولهم
صورة فاشار الى الفرق بقوله لان ذاك لان اعتبار الصورة بطريق التبعية وذلك يليق
بالفروع دون الاصول اذ الاجداد والجدات اصول للآباء والامهات فلا يكونون
اتباعا فلا جرم ترك اعتبار الصورة في اثبات الامان لهم ولا يقال الجد اصل خلقة ولكن
تبع في اطلاق اسم الاب عليه لان اطلاق هذا الاسم عليه بطريق الاستعارة عن الاب فيثبت
الامان في حقهم بطريق التبعية ايضا الا ترى ان استحقاق الميراث له وانتقال نسب الاب
اليه عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع عنه كونه اصلا للاب خلقة فلان يثبت الامان الذي
يثبت بادنى شبهة ولا يمنع عنه كونه اصلا خلقة كان اولى لانا نقول اثبات الامهات لظاهر
الاسم بعد اراده الحقيقة منه اثبات له بدليل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع عنه معارض
كما في جانب الابناء فاما اذا وجد معارض كما في جانب الآباء اذ جهة كونه اصلا خلقة مانعة
عنه فيسقط العمل بالدليل الضعيف عند وجود المعارض لضعفه ولا نسلم ان استحقاقه
الميراث له بطريق التبعية بل الشرع اقامه مقام الاب عند عدمه لان مبناه على القرب ولا شك
ان الاب اقرب الى الميت من جده ولا جرم يستحق الميراث بعد الاب وليس هذا من التبعية
في شيء ولا يقال اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا فيثبت الامان هاهنا



لشبهة الاسم تبعا وقد يحقن الدم لانا نقول ليس ما ذكرتم من قبيل ما نحن فيه لان كلامنا في الاب
هل يتناول الجد ظاهرا وان الامان هل يثبت له ابتداء بصورة الاسم والكتابة ثبتت له
من جهة الابن باعتبار ملكه وهو السر ايضا لا باعتبار لفظ يدل عليها فلم يكن من قبيل ما نحن فيه
وانما يقع على الملك الى آخره هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال اذا حلف لا يضع قدمه
في دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم يكن له نية يقع على الدار المملوكة والمستاجرة والعارية
وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الاضافة الى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل عدم صحة النفي في
الملك وصحته في غيره بل ~~بدليل صحة النفي في التنعل والركوب~~ وكذا اذا دخلها حافيا او متنعلا او راكبا
يحنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الدخول حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز بدليل صحة النفي في
التنعل والركوب دون الحفاء فقال انما يقع على الملك والاجارة والعارية والدخول حافيا في كذا باعتبار
عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى وانما حمل على الدخول لان مقصود الحالف منع
نفسه عن الدخول لا عن مجرد وضع القدم والدخول مطلق لعدم تقييده بالركوب والتنعل والحفاء
فيحنث بالكل الا ترى انه لو وضع قدميه ولم يدخل لا يحنث في يمينه كذا في فتاوى قاضي خان
لانه لما صار مجازا في الدخول لا تعتبر حقيقته وكذا حمل اضافة الدار على نسبة السكنى لان الدار
لا تعادى ولا تهجر لذاتها عادة وانما تهجر لبغض صاحبها فعرفنا ان المراد نسبة السكنى وصار
كانه قال لا اسكن دارا مسكونة لفلان فيدخل فيه عموم الملك والعارية والاجارة فيحنث بدخول
المملوكة باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الحقيقة حتى لو كان الساكن في المملوكة غير فلان لم يحنث كذا
ذكره شمس الائمة في اصول فقه وذكر في فتاوى قاضي خان والظهيرية لو دخل دارا مملوكة لفلان
وفلان لا يسكنها يحنث ايضا فعلى هذه الرواية لا يرتفع الشبهة الا ان يجعل قوله دار فلان
عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا فدخل في عمومها المملوكة التي لم يسكنها
وانما يحنث الى آخره هذا جواب عن سؤال ايضا وهو انه اذا قال العبد انت حر يوم يقدم فلان
فقدم فلان ليلا او نهارا عتق وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم لبياض النهار ومجاز
لليل فقال في جوابه انما يحنث ليلا ونهارا باعتبار عموم المجاز وهو مطلق الوقت
لا باعتبار الجمع وبيان ذلك ان لفظ اليوم يطلق على بياض النهار حقيقة بالاتفاق وعلى مطلق
الوقت بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا او بطريق المجاز عند الاكثر وهو الصحيح لان حمل
الكلام على المجاز اولى من حمله على المشترك عند تعارض المجاز والمشترك لان المجاز اكثر فيحمل
على الاغلب ولانه لا يؤدي الى ابهام المراد لان اللفظ ان خلا عن قرينة فالحقيقة متعينة
والا فالذي يدل عليه القرينة والمجاز بخلاف الاشتراك فانه لا يتعين احد المعنيين ثم لا شك

في ان اليوم ظرف وعلى كلا التقديرين عند الفريقين يترجح احد محتمليه بمظروفه فان كان مما يمتد وهو ما يصح فيه
ضرب المدة اي يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب والمساكنة ونحوها فانه يصح ان يقال لبست هذا
الثوب يوماً وركبت هذه الدابة او سكنت هذه الدار يوماً او شهراً يحمل على بياض النهار لانه يصلح مقداراً
له فكان الحمل عليه اولى وان كان مما لا يمتد كالخروج والدخول والقدوم اذ لا يصح تقدير هذه الافعال
بزمان فلا يقال دخلت او قدمت يوماً يحمل على مطلق الوقت اعتباراً للتناسب ثم في قوله عبده حر
يوم يقدم فلان اليوم ظرف للتحرير وهو مما لا يمتد فيحمل على مطلق الوقت فيحنث اذا قدم ليلاً او نهاراً
باطلاق المجاز وكذا الحكم في قول الرجل لامرأته انتظري يوم يقدم فلان وفي قوله امرك بيدك يوم
يقدم فلان يصير الامر بيدها اذا قدم نهاراً لما ذكرنا واعلم ان الاعتبار لما اضيف اليه وهو القدوم
في هذه المسائل توجيه احد محتمليه لان اضافة اليوم اليه لتعريفه وتمييزه من الايام ولهذا لم يؤثر
في انتصاب يوم باتفاق اهل اللغة اذ المضاف اليه لا يؤثر في المضاف بل هو منصوب بظرفيته
والتقدير ترك يوم قدوم فلان والى هذا اشير في المبسوط والهداية الا ان بعض المشايخ اعتبروا
المضاف في هذا لاختلاف الجواب وهو ما اذا كان المظروف والمضاف اليه مما لا يمتد تسامحاً نظراً الى
حصول المقصود وبعضهم لم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلاً نظراً الى التحقيق **وقال في الذي**
**النذر الى اخره** وهذا جواب سؤال مقدر ايضاً وهو انه اذا قال لله علي صوم رجب ونوى به اليمين
يكون نذراً ويميناً عند ابي حنيفة ومحمد وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم
توقف ثبوته على النية وللنيمين مجاز لتوقفها على قرينة وهي النية والتوقف على القرينة من امارات
المجاز فقال في جوابه وانما اريد النذر واليمين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه والممتنع اجتماعهما صيغة
ولم يوجد هنا والمراد بموجبه المعنى المقصود بصيغة النذر وهو ايجاب المنذور لا محالة ولا بد ان يكون
المنذور قبل النذر مباحاً التزم به لتصحيح التزامه بالنذر لان الذي هو واجب في نفسه لا يصح التزامه
واذا لزم المنذور بالنذر صار مؤكداً الذي كان مباحاً حراماً وصار النذر تحريم المباح بواسطة موجبه
لا بصيغته وتحريم المباح يمين بنص ان النبي عليه السلام حرم مارية او العسل فسماه الله تعالى ذلك
يميناً واوجب فيه كفارة حيث قال لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع
لكم تحليلها بالكفارة وقد روي مقاتل ان النبي عليه السلام اعتق رقبة في تحريم مارية وهو مذهب ابي بكر
وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد وطاوس والحسن والثوري واهل الكوفة فهو كشراء القريب
اي شرى القريب شراء القريب اعتاق ويستحيل ان يكون اثبات الملك اذ الشيء الى صيغة اثبات
والملك في القريب يوجب العتق بالنص فكان الشراء اعتاقاً بواسطة حكمه لا بصيغته وكان ينبغي ان
يثبت اليمين بلا نية كالعتق في شراء القريب يثبت بلا نية واليه ذهب سفيان الثوري حيث قال وجب



الصنائع والكفارة بلا نية الا ان استعمال هذه الصيغة غلب في النذر المجرد فصار اليمين كالحقيقة
المهجورة فلم يثبت من غير نية كذا قيل ولقائل ان يقول لا يندفع الجمع بما ذكر لان ثبوت اليمين لما توقف
على الارادة وقد اريد بهذا اللفظ حقيقة ومجازاً ولا معنى للجمع سوى هذا وليس ما ذكر الا بيان وجه
اتصال اليمين بالنذر وذكر شمس الائمة انه اجتمع في كلامه كلمتان احدهما يمين وهو قوله لله فانه
عند ارادة اليمين كقوله بالله قال ابن عباس رضي الله عنه فلله ما غربت الشمس حتى خرج ومنه قول الباء والواو
يتعاقبان قال تعالى اخباراً عن فرعون آمنتم له وفي موضع آخر آمنتم به والاخرى نذر وهي قوله علي
الا ان عند الاطلاق غلب معنى النذر باعتبار العادة فيحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ
ما هو من محتملاته فيعمل بنيته ولا يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين فعلى
هذا يكون قوله علي ان اصوم سادّاً مسد جواب القسم واكتفيا في نفسه كأنه قال على قوله والله
ان اكون حتى لا اكون هنالك جواب الشرط وساد مسد جواب القسم لو قال نذرت ان اصوم رجب
ونوى النذر واليمين لا يكون الا نذراً لعدم اللفظ الذي يصح نية اليمين فيه وعلى الوجه الاول يصح

**وطريق الاستعارة الى اخره** اعلم ان الاستعارة في اصطلاح علماء المعاني
والبيان عبارة عن نوع من المجاز وهو ان يذكر احد طرفي التشبيه ويريد الطرف الآخر مدعياً دخول
المشبه في جنس المشبه به دالاً على ذلك باثباتك للمشبه ما يخص المشبه به كما تقول
في الحمام اسد وانت تريد الشجاع مدعياً انه من جنس الاسد فتثبت للشجاع ما يخص المشبه به
وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه بافراده في الذكر وانما سموا هذا النوع من المجاز
استعارة للتناسب بينه وبين معنى الاستعارة وهو ان الشجاع كتسى اسم الاسد اكتساء الهيكل
المخصوص اياه وكان المستعير يتزع الثوب المستعار من المستعار عنه الا انه اذا
فتش احدهما مالك والاخر ليس كذلك وذكر في نهاية الايجاز ان المجاز اعم من الاستعارة لانها
عبارة عن نقل الاسم عن اصله الى غيره للتشبيه على حد المبالغة وليس كل مجاز للتشبيه
ولكنها في اصطلاح الفقهاء عبارة عن مطلق المجاز بمعنى المرادف له وقال بعض العلماء ان المجاز
موضوع كالحقيقة لانه من باب اللغة ولو لم يكن موضوعاً لا يكون من اللغة يعني ان الحقيقة بوضع اصلي
وهذا الوضع طارئ قال بعضهم طريقه بوضع ارباب اللغة اي وضعوا عند الاتصال بين الشيئين
ان يطلق اسم احدهما على الآخر مجازاً ودون الالفاظ ثم العلماء حصروا الاتصال بناء على الاستقراء في
وجه وعشرين نوعاً اطلاق اسم السبب على المسبب كقوله عليه السلام بلوا ارحامكم بالسلام اي صلوها
وعكسه كقول الشاعر شربت الاثم حتى ضل عقلي وسمى الخمر اثماً لكونه سبباً لها واطلاق اسم الكل
على البعض كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم وعكسه كقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه

وقول الاخر شربت الاثم حتى ضل عقلي
صافيه لطبع العقلاء نافيه

اى ذكر الله و اطلاق اسم الملزوم على اللازم كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم اى تدل
سمعت الدلالة الدلالة كلاما مثاله رايتنى لو اخذه و اطلاق احد المتشابهين على الاخر كاطلاق
اسم الانسان على الصورة المنقوشة لتشابههما شكلا و اطلاق اسم الاسد على الشجاع لتشابههما
في الشجاعة و اطلاق اسم المطلوق على المقيد وعكسه و اطلاق اسم الخاص على العام وعكسه وحذف المضاف
سواء اقيم المضاف اليه مقامه كقوله تعالى واسال القرية او لا كقول ابى داود اكل امرئ تحسبين
امراءة ونار توقد بالليل نارا وعكسه كقول الشاعر انا ابن جلا وطلاع الثنايا اى انا ابن رجل جلا
وتسمية الشىء باسم مجاوره كتسمية فضلة الحاجة بالغائط وتسمية الشىء باسم ما يؤول اليه كتسمية العنب بالخمر
وتسميته باسم ما كان كتسمية الانسان بعد الفراغ من الضرب ضاربا و اطلاق اسم المحل على الحال
وعكسه و اطلاق اسم الة الشىء عليه كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم و اجعل لى لسان صدق
في الاخرين اى ذكرا حسنا اذ اللسان الته و اطلاق اسم الشىء على بدله كقولهم فلان اكل الدم
اى الدية و اطلاق اسم النكرة في موضع الاثبات للعموم قال الله تعالى علمت نفس ما احضرت اى كل
نفس و اطلاق المعرف باللام وارادة واحد منكر كقوله تعالى و ادخلوا الباب سجدا اى بابا
من ابوابها كذا انقل عن ائمة التفسير و اطلاق اسم احد الضدين على الاخر كقوله تعالى وجزاء
سيئة سيئة مثلها و الحذف كقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اى لئلا تضلوا و الزيادة كقوله
ليس كمثله شىء ولكن ما حصره الشيخ رحمه الله طريق الاستعارة الاتصال بين الشيئين الى
اخره اضبط مما ذكروا اذ لا يكاد يشذ عنه شىء مما ذكروه لان كل موجود من المحسوسات
موجود بصورته ومعناه و لا ثالث لهما فلا يثبت الاتصال الا من احد هذين الوجهين و لا يخفى
عليك تداخل بعضها في البعض **وفي الشرعيات** لا خلاف بين الفقهاء ان
الاستعارة تجرى في جميع الالفاظ الشرعية حتى جوزنا استعارة لفظ العتاق للطلاق وقال في
جواز العكس ايضا و قد نطق النص به في قوله تعالى ان وهبت نفسها للنبى وانكاحه عليه السلام انعقد
بلفظ الهبة مجازا بالاتفاق و ذلك لان العرب لما وضعت طريق الاستعارة واستعملت المجاز
في كلامهم وعرف بالتامل طريقه يكون اذنا منهم بالاستعارة لكل متكلم وقال بعض الناس ان
المجاز لا يجرى في الالفاظ الشرعية كالبيع والهبة وغيرها لان هذه الالفاظ انشاءات الشرع
وانها افعال خارجة عن الكلام فكانت بمنزلة افعال الجوارح ومن فعل فعلا حقيقة واراد ان يكون
فاعلا فعلا اخر لا يكون كذلك فكذلك هذه الافعال وانما يدخل المجاز في الافعال التى هى من باب الاخبار
والامر والنهى ونحوها ولكنا نقول المجاز لا يختص بالاخبار ونحوها بل هو جار في سائر اقسام
الكلام اذا وجد طريقه كما في الامر والنهى فاذا اتى بكلام هو انشاء لفعل و ذلك الكلام

متشبه لكلام اخر من حيث المعنى الذى هو طريق الاستعارة فهو نظير الالفاظ اللغوية كذا
في المبين ثم اعلم ان الاتصال من حيث السببية اى الاتصال بين السبب والمسبب والعلة والمعلول
نظير اتصال الصورة في المحسوس لانه لا مشابهة بين السبب والمسبب والعلة والمعلول في المعنى
اذ معنى السبب الافضاء وكونه طريقا الى المسبب و ذا لا يوجد في المسبب ومعنى العلة انها
موجبة مثبتة و ذا لا يوجد في المعلول اذ هو موجب و مثبت لكنهما متجاوران صورة كما
بين المطر والسماء والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع اى المعنى الذى لاجله شرع التصرف مثل
ما شرع فان وقف على معناه و وجد ذلك المعنى في تصرف اخر يجوز استعمال احدهما للاخر كما
في الهبة و الصدقة فان كل واحد منهما تمليك بغير بدل فيجوز استعارة احدهما للاخر وكذلك
الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة لمشابهة في المعنى
اذ كل واحد منهما عقد توثق فيجوز استعارة احدهما للاخر **والاتصال** اى الاتصال
من حيث السببية و التعليل على نوعين احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الحكم بالشراء و انه يوجب
الاستعارة من الطرفين لان صحة الاستعارة المجاورة و ذلك يكون بالافتقار والافتقار بين العلة
والمعلول من الجانبين اما افتقار المعلول الى العلة فظاهر و اما افتقار العلة الى المعلول فلان
العلة غير مطلوبة بعينها بل لثبوت الحكم بها حتى يلغو البيع المضاف الى الحر لعدم حكمه و المقصود
من العلل احكامها فكانت العلة مفتقرة الى المعلول شرعا و اعتبارا فلما عم الاتصال عمت
الاستعارة و لهذا قلنا فيمن قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد ثم باعه ثم ملك النصف
الباقى لم يعتق حتى يجمع الكل في ملكه استحسانا لان الملك يقع على كماله و ذلك بصفة الاجتماع
دون ما اختص به عادة لان المطلق يتقيد بدلالة العادة و لو قال ان اشتريت عبدا فهو
حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الاخر يعتق هذا النصف و الفرق ان الاجتماع
بصفة العبد بدليل الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع في كونه مشترى له بعد الزوال فيتحقق الا ان كونه
مشترى له لا يتوقف على ملكه الا ترى انه لو قال ان اشتريت عبدا فامراته طالق فاشترى لغيره
يحنث في يمينه فان قال عنيت بالملك الشراء صدق قضاء و ديانة وان قال عنيت بالشراء
الملك صدق ديانة لا قضاء لانه استعارة الحكم للعلة في الاول و استعارة العلة للحكم في الثانى فيجوز
ولكن فيما فيه تخفيف لا يصدق قضاء للتهمة و فيما فيه تشديد يصدق لانتفائها و هذا اذا كان العبد
منكرا فان كان معينا بان اشار الى العبد و قال ان اشتريت او ملكت فاشترى بعتق النصف الاخر
في الوجهين لان الصفة في الحاضر لغو و في الغائب معتبر فاذا لم يوجد صفة الاجتماع لم يحنث و في
المسالة لا عبرة بها فيحنث وان لم يجمع الملك ولان بدون الاشارة في المعتبر يصح نفي الغير

عن نفسه ولم يحصل له الغنا اذا كان ملكه حنثا قال في المعتبر تصدقه في ملكه عن المحل وقد كان ملكه على
المسالة عند ثابتا وان كان من حسرقه كذا في جامعي شمس الائمة وفخر الاسلام رحمهما الله والمراد
من قولنا عتق نصف الاخرة الشراء بعولم يكن الشراء صحيحا ولكن فاسدا لا نعتق وان اشترى انه
جله لم يشترط حنثه تم قبل قبضه ولا ملك له قبل القبض ثم المراد من قول المشايخ في امثال هذه
الصوره يدين ديانه لا قضاء انه اذا استفتى فقيها يجيبه على وفق ما نوى ولكن القاضي يحكم عليه
بوجب كلامه ولا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف عليه كما اذا استفتى رجل فقيه لو عن الف
درهم وقد قضيته هل يرئت فرديته لقيته بالبراءة واذا سمع القاضي ذلك منه يقضي عليه بالدين الا
ان يقيم بينة على الايفاء او على نقض الشروح والثاني اتصال السبب بالمسبب الى اخره
السبب لغة ما يتوصل به الى الشيء ويفضي اليه ومنه سمي الحبل سببا للتوصل به الى الماء وفي الاصطلاح
ما يفضي الى الحكم سمي سببا او السبب قد يطلق على العلة يقال البيع سبب الملك والنكاح سبب الحل وقد يطلق
على السبب المحض وهو ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا علته كدلالة السارق في مال المسروق
والسبب قد يجيء بمعنى العلة وهو ان يكون علة الحكم مضافا اليه كشراء القريب اعتاق والمراد هنا السبب
الذي ليس بعلة سواء كان محضا او في معنى العلة وهذا النوع من الاتصال تجوز الاستعارة من جانب
واحد وهو استعارة السبب للمسبب دون عكسه لافتقار المسبب حقيقة الى السبب والسبب غني عن المسبب
من وجه والاستعارة باعتبار الافتقار فيجوز من جانب واحد كالاتصال بين زوال ملك المتعة بزوال
ملك الرقبة فانه اذا قال لامته انت حرة او حررتك او اعتقتك يزول به ملك الرقبة بواسطة زواله
يزول ملك المتعة حتى لم يحل الاستمتاع بها بعد الا بالنكاح فكان قوله انت حرة وضع سببا لزوال
ملك المتعة لكونه مفضيا اليه لا علة لتخلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة فيجوز ان يستعار الفاظ
العتق للطلاق حتى لو قال لامرأته انت حرة او حررتك او اعتقتك ناويا للطلاق وقع الطلاق وانما احتاج
الى النية لان الحاجة متعين لهذا المعنى بل هو قابل لحقيقة المجاز الوصف مالحر به فيحتاج الى النية لتعيين
المجاز بخلاف استعارة الفاظ التمليك حيث يصح بدون النية لان اضافتها الى الحرة لا بد لها النكاح ولا يجوز
عكسه وهو استعارة الفاظ الطلاق للعتاق عندنا حتى لو قال لامته انت طالق ونوى به الحرية لا تعتق
عندنا وقال الشافعي رحمه الله يجوز حتى لو نوى به الحرية تعتق وقال الشافعي ان كل في المعاني من طريق
الاستعارة كالتجاوز سواء اسرا وقد ثبتت المشاكلة بين الطلاق والعتاق في المعنى لغة وشرعا
اما لغة فلان الطلاق التخلية والارسال يقال اطلقت البعير اي ارسلته
وخليته وكذا العتاق موضوع لهذا يقال اعتقت الطير وحررته اي
ارسلته واما شرعا فلان كل واحد منهما ازالة الملك بطريق الابطال فيبنى على



السراية فانه لو طلق نصفها يسري الى الكل وكذا لو اعتق نصفه يسري
الى الكل ايضا اذا كان موسرا وكذلك كل واحد منهما لا ترتد بالرد
ولا يحتمل التعليق بالشرط والاضافة الى المجهول واذا ثبت الاتصال بينهما معنى
جاز استعارة الطلاق للعتاق كما يجوز عكسه ولنا انه لا يصح طريق الاستعارة
الا بطريق صحتها منحصر في الاتصال ذاتا ومعنى كما تقدم وقد عدم الاتصال بينهما
ذاتا لان زوال ملك النكاح قط لا يكون سببا لزوال ملك الرقبة كما ان ملك المتعة لا يكون
سببا لملك الرقبة وقد بينا ان اتصال المسبب لا يصح للاستعارة وقد سلم
الخصم انه لا اتصال بينهما من حيث السببية وكذا عدم الاتصال بينهما معنى اذ لا
مناسبة بين الطلاق والعتاق في المعنى الخاص المشهور الذي يجوز الاستعارة
اذ المعنى المشهور الموضوع للطلاق رفع القيد لغة وشرعا اما لغة فظاهر واما
شرعا فلان النكاح لا يوجب الرق حقيقة ولا يسبب المالكية ولكنها صارت
محبوسة لحق الزوج مقيدة شرعا حتى لم يحل لها الخروج والبروز بغير اذنه
فالطلاق يزيل الحبس ويرفع القيد وما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال النكاح رق محمول على
نوع ضرب ملك ثبت بالنكاح لظهور اثره فيما ذكرنا لا حقيقته فاما موضوع الاعتاق
لغة وشرعا فاثبات القوة اما لغة فانه يقال عتق الفرخ اذا قوي حتى طار
عن وكره واما شرعا فلان الرق الذي هو حكم الموت ثابت في الكمال وسلطان
المالكية معدوم في حق الرقيق المرقوق بالبهائم ولم يبق له شهادة ولا ولاية فكان
الاعتاق احياء له واثباتا للقوة الشرعية فيه وليس بين ازالة القيد لتعمل
القوة الثابتة عملها وبين اثبات القوة بعدما عدمت مشابهة كما ليس بين احياء
الميت واطلاق المحبوس الحي مشابهة فيمتنع الاستعارة من حيث المعنى ولا انفكاك
ما ذكره يستقيم على قولهما بان عندهما الاعتاق اثبات القوة الشرعية التي يعبر عنها بالعتق
على اصل الخصم ايضا فان عنده ازالة الملك على ما عرف في مسالة تجزي الاعتاق فكان
الاعتاق اسقاطا عنده فيجوز ان يستعار الطلاق له لانا نقول الاعتاق اثبات
القوة عنده ايضا لكن بواسطة ازالة الملك فكان فيه معنى الاثبات والاسقاط جميعا
فاما الطلاق فاسقاط محض فلا يثبت المشابهة في المعنى المشهور وان كان
فيه معنى الاثبات فينبغي ان يكون الاستعارة عنده فوقه واذا كانت الحقيقة
متعذرة الحاصل المتعذر ما لا يتوصل اليه الا بمشقة كاكل النخلة والمهجور ما

ما ينتهي اليه الوصول ولكن الناس تركوه كوضع القدم وفي العرف يمنها ان المتعذر
لا يتعلق به حكم ولكن يتحقق والمهجور ثبتت به الحكم اذا فرد امن افراد المجاز
صبي الى المجاز لزوال المانع والاحتراز عن الالغاء فاذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة فيمينه
تقع على عينها ان كانت مما تؤكل كقصب السكر والريباس والزرجون والرطب ولكن
لم يكن فعلى ثمرها ان كانت لها ثمرة كالنخلة وان لم يكن لها ثمرة فعلى ثمنها كالخلاف ونحوه
وفي قوله لا ياكل من هذه النخلة فيمينه تقع على ما يخرج منها وهو الطلع والكفرى والجمار وزهوها
وبسرها ورطبها وعصيرها وتمرها ولو اكل من ناطفها اي من نبيذ النخل منها
لا يحنث لانه حدث فيه صنع وهو الطبخ ولو اكل من خله لم يذكره في الكتاب والظاهر
انه لا يحنث لانه لا يخرج كذلك وذكر ابو الليث انه يحنث كذا في الجامع الكبير **قوله**
**والمهجور شرعا** الى اخره اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا انه ينصرف الى الجواب
استحسانا حتى لو اقر عليه موكله يجوز اقراره وفي القياس لا يجوز وهو قول الحسن
الاول وزفر والشافعي رحمه الله وكله بالخصومة وهي المنازعة والاقرار مسالمة
وهو ضده فكان ضد ما امر به والوكيل بالشيء لا يملك ضده وجه الاستحسان
انا تركنا الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا بالجواب مجازا اطلاقا لاسم السبب على المسبب
لان الخصومة سبب الجواب او لاسم الجزء على الكل لان الانكار الذي هو نشأ منه الخصومة
بعض الجواب وانما حملناه على الجواب لان الخصومة مهجورة شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا الآية
وكانت حقيقتها مهجورة شرعا والمهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة اذ الظاهر من حال المسلم
الامتناع عنه لديانته وعقله فيصير كالمهجور عادة فلا يجب حمله عليه وانه قد يكون بارة بلا
وتارة بنعم فيتناولهما الامر واذا اقر فقد اتى بما امر فيصح عنه لكن عندنا الا يجوز في وجه
الاخر يصح اقراره في مجلس القاضي دون غيره لان الجواب انما يستحق في الخصومة مجازا اذا حصل
في مجلس القاضي لانه لما توقف على الاقرار ايام يسمى ابا ستة ولو حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد
بزمان صباه حتى لو كلمه بعد ما كبر يحنث لان هجران الصبي بمنع الكلام حرام شرعا
قال عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا وفي ترك الكلام ترك الترحم
فانه بمنزلة المهجور عادة والاصل فيه ان اليمين اذا اعتقدت في شيء بوصف فان صلح
داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا يتقيد به ايضا لان الوصف فيه يصير مقصودا
باليمين لانه يعرف المحلوف عليه ولو كان معرفا بالاشارة لا يتقيد به لان الوصف
للتقييد او للتعريف فلا يصلح للتقييد هنا لانه لا يصلح داعيا الى اليمين ولا للتعريف

ايضا لحصول له بمعرفته اقوى منه وهو الاشارة لانها تعين له وضع اليد واذا ثبت
هذا ينبغي ان يتقيد اليمين في مسئلتنا بوصف الصبا لانه يصلح داعيا الى اليمين
لان الصبا مظنة السفه الا انه لم يتقيد لما ذكرنا ان هجران الصبي حرام شرعا
**قوله وان كانت** اي وان كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا اي متبادرا
الى الفهم في العرف فالحقيقة اولى عند ابي حنيفة رحمه الله لان المستعار لا يزاحم الاصل وعندهما
المجاز اولى لدلالة العرف او لعمومه كما لو حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب من
الفرات ولا نية له فعنده يحنث باكل عين الحنطة والكرع من الفرات ولا يحنث باكل الخبز
والشرب من الاواني المتخذة من الفرات لان الحقيقة مستعملة في المسلمين اذ الحنطة عينها
ما كول له عادة فانها تقلى وتغلى وتتخذ منها الكشك والهريسة وقد يؤكل اقضابا نيئا عند
الضرورة وكذا الكرع الذي هو حقيقة كلامه معتاد لاهل السواد فان منهم الا بندا في الغالب
يقضي ان يكون ابتداء الشرب من الفرات وهو معمول شرعا فانه عليه السلام مر بقوم فقال
هل بات عندكم ماء في شن والا كرعنا في الوادي وهو عادة اهل البوادي والقرى
فان اللفظ محمول على الحقيقة لا على المجاز وعندهما يحنث باكل ما يتخذ منها كالخبز ونحوه كما يحنث
باكل عينها وبالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع لان المتعارف اكل ما في باطنها اذ يفهم
من قول اهل بلد كذا ياكلون الحنطة انتفاعهم من اجزاء الحنطة لا من السعي ومن
من الفرات ماء منسوب اليه فانه يقال بنو فلان يشربون من الفرات ويراد به ما قلنا
وبالاغتراف بالاواني لا ينقطع هذه النسبة فوجب حمل الكلام على المتعارف فيحنث بالامرين
في المسلمين وهذا الخلاف فيما اذا لم ينو فاما اذا نوى الحقيقة فقط او المجاز يقع بالاتفاق
على ما نوى وفي لو كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير مستعمل او الحقيقة اكثر استعمالا او كانا سواء
في الاستعمال فالعبرة للحقيقة بالاتفاق **قوله وهذا بناء** الى اخره اي الاختلاف المذكور
بناء على اختلافهم في ان الخلفية وهو كذا اعلم ان المجاز خلف عن الحقيقة وانه لا بد لثبوت الخلف
تصور الاصل لان الخلف من الاضافات فلا يتصور بدون الاصل وان شرط المصير الى الخلف
انعدام الاصل وان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ لا المعاني بالاتفاق وانما الخلاف في ان
الخلفية في التكلم ثم يثبت الحكم بناء على صحته بطريق الاصالة او في الحكم
الحقيقة او في الحكم بان نعدم حكم الحقيقة لعارض فيصار الى المجاز لاثبات لانه الخلف حلفا
عن الحقيقة في اثبات حكمها احترازا عن الالغاء فعند ابي حنيفة رحمه الله هو خلف عن الحقيقة في التكلم
وعندهما خلف عنها في الحكم ويتضح لك ما ذكرنا في قوله لعبده الذي يولد مثله لمثله وهو

معروف النسب من الغير هذا ابني فعندهما هو خلف عن اثبات العتق عن قوله لابنه الحقيقي في
اثبات البنوة والعتق وعنده هو نفس التكلم بقوله هذا ابني في محل الحقيقة ثم يثبت العتق
بناء على صحة التكلم لهما ان الحكم هو المقصود لا العبارة فاعتبار الخلفية والاصالة فيما هو
المقصود وله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ بالاجماع فجعل الخلفية في التكلم اولى ثم
ذكروا ان المجاز لا يجري في المعاني الشرعية لكونه صفة لا يثبت الا بنقل الا ترى ان السبعية التي
في الاسد لا ينتقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه والاستعارة
تقع فعرفنا ان الخلفية في التكلم ونظيره ثمرة الخلاف في قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا
ابني فعندهما هو لغو وعنده يعتق وقيل هو قول ابي حنيفة الاول والشافعي يلغو هذا الكلام لانه لا بد ليثبت الخلف
من تصور الاصل ليشترط ان يكون الاصل في محل صحيحا موجبا للحكم على الاحتمال ولكن يعدل
العمل به لعارض فيخلفه المجاز في اثبات الحكم وهذا التكلم في نفسه غير منعقد لا يكون الحكم
اصلا فيلغو كما في اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق وعند ابي حنيفة في قوله الاصل يعتق
هذا العبد في تصحيح هذا الكلام عبارة عن قوله عتق علي من حين ملكته بطريق ذكر الملزوم
وارادة اللازم لان الخلفية في التكلم دون الحكم عنده فيشترط صحة التكلم وهي ان يكون الكلام
صالحا لافادة المعنى في نفسه بكونه مبتدا وخبرا وقد وجد ذلك فيما نحن فيه بخلاف قوله اعتقتك
قبل ان اخلق او تخلق لانه ليس له حقيقة اصلا فلم يصح التكلم فلا يمكن جعله عبارة عن لازم اذ ليس
له حقيقة فيلغو اضطرارا ثم وجه بناء ما نحن فيه على هذا الاصل ان الخلفية لما كانت في التكلم عنده
ثم يثبت الحكم بالمجاز مقصودا لا يثبت المزاحمة بين الاصل والخلف لان التكلم بالحقيقة عند امكان العمل
بها راجح على التكلم بالمجاز فصارت الحقيقة المستعملة اولى من المجاز وان كان متعارفا وعندهما
لما كانت الخلفية باعتبار اثبات الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح على حكم
الحقيقة لدخوله تحت عموم المجاز من غير عكس فكان العمل بالمجاز اولى لكونه اكثر فائدة او للكثرة
استعمال المجاز فصارت الحقيقة مرجوحة كالحقيقة المهجورة والمرجوح بمقابلة الراجح ساقط
الا انه شيء في الجامع البرهاني قوله وقد يتعذر الحقيقة والمجاز الى اخره اذا
قال لامرأته وهي مثلها لا يصلح بنتا له او يصلح لكن هي معروفة النسب هذه بنتي لا تقع الفرقة ابدا
يعني سواء اصر على ذلك القول او كذب نفسه بان قال غلطت او او همت الا انه اذا اصر
على ذلك يفرق القاضي بينهما لانه ظالم لما صار ظالما لمنع حقها في الجماع لانه يمتنع عن وطئها وصارت
كالمعلقة فيجب دفعه بالتفريق كما في الجب والعنة ووافقنا الشافعي في ان الملك لا يصح بيانا وقال انه يصلح
انها تحرم لان ملك النكاح اضعف من ملك اليمين والولاد ينفي اصل الملك منه كالملك اليمين ثم



ملك اليمين ينفي بهذا اللفظ فهذا اولى ولنا ان العمل بالحقيقة في الفصلين متعذر اما في التي لا يصلح فظاهر
واما في التي يصلح فلان الحقيقة لو ثبت على الاطلاق بان جعل النسب ثابتا منه بالنسبة الى جميع الناس او ثابتا
في حق المقر لا يغني لظهور اثره في التحريم ولا وجه الى الاول لان النسب يحق لغيره اشتهر فلا يؤثر اقراره
في ابطال حق الغير ولا الى الثاني ايضا لان هذا الكلام لو ثبت حقيقة وهي البنتية كان التحريم
الثابت به منافيا لملك النكاح وليس الى العبد اثبات ذلك وانما اليه اثبات حرمة هي من مواجب
النكاح دون ما يبطل حال المحل وكذا العمل بالمجاز متعذر وهو ان يجعل كناية عن التحريم لما بينا ان التحريم
الثابت بهذا الكلام مناف لملك النكاح فلم يصلح حقا من حقوقه فلا يجوز ان يستعار لهذا التحريم
لان الزوج لا يملك اثباته والذي يملك الزوج اثباته تحريم قاطع لملك النكاح فان قيل يصير
قوله هذه بنتي كناية عن قوله هي علي حرام قلنا اعني حرمة يملك الزوج اثباتها بملك النكاح او حرمة
لا يملكها ولا بد ان يقول عن تحريم يملك الزوج اثباته بحق الملك ليتبدد به ولم يقل به فان تحريمها محلى له
حق للملك عندنا ثم لهذا الكلام فلا يجوز استعارته واعلم ان الحكم في مجهول النسب كذلك في
التحريم نص عليه في الاسرار واشار انه وذلك لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق
المقر له اياه فلا يمكن العمل الموجب بمثل الاقرار قبل التاكد بالقبول لاحتمال تداركه بالرجوع او
بالرد لان النسخ وضع المسئلة في معروف النسب لان يعرف العمل بالحقيقة فيما اظهر وفي المحيط
ان كانت مجهولة النسب فرق بينهما وانزل بيانا لدفع هذا الظهر فانه المقبل
والحقيقة تترك بدلالة الحقيقة العادة الى اخره اعلم ان الاصل في الكلام هو الحقيقة الا انها
تترك بقرائن منها دلالة العادة كما نذر ان يصلي او يحج او يمشي الى بيت الله ونحوها فان
حقيقة الصلاة والحج لغة الدعاء والقصد ولكنها صارت مهجورة شرعا وعادة حيث لم يعرف
منها الا الاركان المعلومة وزيارة بيت الله وهو المجاز فيجب عليه الصلاة وزيارة بيت الله
ومنها دلالة اللفظ في نفسه كما لو حلف لا ياكل لحما فاكل لحم السمك لم يحنث فاللفظ بعمومه
متناول للحم السمك فعليه وهذا سماه الله تعالى لحما طريا ولكنه تخصص بدلالة
الاشتقاق فان اصل تركيب هذا اللفظ يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اي اشتد وللحرب
الواقعة العظيمة ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم الذي هو اقوى الاخلاط
في الحيوان وليس للسمك دم والا لما عاش في الماء ونشط الذبح لانه مما قصور من حيث
المعنى فكان صرف الاسم المطلق الى ما له قوة اولى ولم يكن الاسم له حقيقة ولقائل ان يمنع كونه ماخوذا
مما ذكر بل المحمة ماخوذة من اللحم لان القتال لما اشتد صار سببا لكثرة اللحم لكثرة القتل
وكذا التحم القتال ماخوذ منه ايضا ولا يكون ما اخذ يدل على الشدة والقوة وعامة العلماء

تمسكوا في هذه المسألة بالعرف وقالوا إنه لم يستعمل استعمال اللحم في الباجات وما بعدها لا يسمى لحما
والعرف معتبر في اليمين فيتخصص العموم به كما تخصص الرأس في قوله لا آكل رأسا برأس الغنم والبقر
... ينصرف إلى رأس العصفور ... حقيقة فيه وكذا قوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب
وإن كان أثبت العتق بكل مملوك مضاف إليه بالملك مطلقا لأن المكاتب كالحر يدا حتى كان أحق بمكاسبه
ولا يحل للمولى استكسابه ولا وطء المكاتبة فكان كونه مملوكا ثابتا من وجه دون وجه فلا يتناوله
إطلاق الملك بخلاف المدبر وأم الولد حيث يدخلان في عموم قوله كل مملوك لي لأن الملك فيهما كامل والرق
ناقص وعكسه الحلف بأكل الفاكهة أي عكس ما ذكرنا من المسألتين الحلف بكذا فإن الحقيقة تركت
فيما ذكرنا باعتبار النقصان والقصور لأن الإطلاق يدل على الكمال وههنا تركت الحقيقة
باعتبار الكمال لأن أصل الاشتقاق يدل على النقصان والتبعية إذ الحلف لا آكل فاكهة ولا نية له
لم يحنث بأكل الرمان والعنب والرطب عند أبي حنيفة رح وعندهما يحنث بأكلها وهو قول الشافعي
ولو نواها عند الحلف يحنث بالإجماع كذا في التحفة قالوا لأن الفاكهة ما يؤكل على سبيل التنعم وهذه
الأشياء ... ذلك ومطلق الاسم يتناول الكامل وأبو حنيفة يقول الفاكهة اسم مشتق من التفكه وهو
التنعم قال تعالى فاكهين أي متنعمين والتنعم زائد على ما به قوام البدن والرطب والعنب يتعلق بهما القوام وقد
يجتزئ بهما في بعض المواضع والرمان في حيز الدواء فقد يقع به القوام والبقاء أيضا وهو فوق ذلك من جهة التداوي بل
... في هذه الأشياء وصف زائد وهو ... ولهذه الزيادة لا يتناولها مطلق اسم الفاكهة
كما لا يطلق اسم اللحم لا يتناول السمك قالوا هذا اختلاف عصر وزمان فأبو حنيفة أفتى على حسب زمانه
وهما كذلك وفي عرفنا ينبغي أن يحنث بأكلها بالاتفاق ومنها دلالة سياق النظم أي سوق الكلام يعني
ترك الحقيقة بقرينة لفظية التحقت به سابقة عليه أو متأخرة كقول الرجل لآخر طلق امرأتي إن كنت رجلا
واصنع في مالي ما شئت إن كنت رجلا لا يكون توكيلا ومنها دلالة معنى يرجع إلى المتكلم كما في
يمين الفور ... لو جلست ... ساعة ثم خرج لم يطلق وكذا لو قال تعال تغد معي
فقال والله لا أتغدى وذهب إلى بيته وتغدى لم يحنث فإن حقيقة هذا الكلام للعموم
لدلالة الفعل على مصدر منكر واقع في موضع النفي إذ التقدير لا أتغدى تغديا وإن أخرج
مخرجا ... لم يحنث بكل تغد ولكنها تركت بدلالة حال المتكلم إذ من المعلوم
أنه أخرج الكلام مخرج الجواب فيتقيد به لأنه بناه عليه وهذا النوع مما تفرد بتخريجه
أبو حنيفة ولم يسبق وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين مؤبدة كقوله لا أفعل كذا ومؤقتة
كقوله لا أفعل اليوم كذا فأخرج أبو حنيفة قسما آخر وهو ما يكون مؤبدا لفظا ومؤقتا معنى
وأخذه من حديث جابر وابنه حيث دعيا إلى نصرة إنسان فحلفا أن لا ينصراه ثم



ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا والفور في الأصل مصدر فارت القدر إذا غلت كما
استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا لبث فيها فقيل جاء فلان من فوره أي
من ساعته ومنها دلالة محل الكلام كقوله عليه السلام إنما الأعمال بالنيات
وقوله عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فإن ظاهر الكلام
يقتضي أن لا يوجد الكلام إلا بالنية نظرا إلى كلمة الحصر وأن لا يوجد الخطأ والنسيان والإكراه
أصلا نظرا إلى إسناد الارتفاع إليها وهو محلى باللام المستغرق للجنس وقد يوجد العمل
بلا نية ويوجد الخطأ والنسيان والإكراه فعرفنا بنبوة محل الكلام عن قبول
الحقيقة أنها ساقطة ... وأن العمل ... النية والخطأ والنسيان والإكراه
في حق ... الرفع مجاز عن الحكم بطريق إطلاق اسم الشيء على موجبه أو بطريق حذف المضاف
وإقامة المضاف إليه مقامه كما في قوله تعالى واسأل القرية فكأنه قيل حكم الأعمال
بالنيات ورفع حكم الخطأ والحكم نوعان أحدهما الثواب والإثم والثاني الجواز والفساد
وهما مختلفان لأنه قد يوجد الجواز ولا ثواب كما لو صلى رياء ... للأركان
والشرائط يجوز حكما ولا يستحق الثواب وقد يوجد الفساد ولا إثم كما لو جرى على لسانه
... كلام الناس من غير قصد ... صلاته ... ولا يأثم وإذا ثبت اختلاف المعنيين
صار هذا اللفظ بمنزلة المشترك كاسم القرء فلا يجوز احتجاج الخصم به علينا في اشتراط النية
في الوضوء وفي عدم فساد الصوم بالخطأ والإكراه ... دليلا على ... الإجماع
ما يتعلق من الصحة والفساد ولا ... ذلك لأن ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب والمأثم مراد
بالإجماع فلا يجوز أن يكون حكم الدنيا وهو الجواز والفساد مرادا ... لعدم جواز عموم المشترك
ولقائل أن يقول لا نسلم أن الحكم مشترك بل هو عام معنوي كالشيء لأن حكم الشيء هو الأثر
الثابت به فيتناول كليهما بهذا المعنى العام لا بكونه موضوعا بإزاء كل واحد ... من قبيل الشيء
لا من قبيل القرء ألا ترى أنه يتناول الثواب والمأثم لا باعتبار كونه ثوابا أو إثما بل باعتبار كونه أثرا
... بالكل كالشيء يتناول الماء والنار باعتبار الوجود واعلم أن القاضي أبا زيد لم يفرق
بين المقتضى والمحذوف كما هو مذهب عامة أهل الأصول وجعل بعض الحديثين من باب المقتضى
فيستقيم على قوله الاستدلال لعدم جواز عموم المقتضى عندنا فأما الشيخ فخر الإسلام وشمس الأئمة
خالفاه في المحذوف وفرقا بين المقتضى والمحذوف وجوزا عموم المحذوف دون المقتضى والحديثان
من قبيل المحذوف على أصلهما أيضا ... تخرج الحديثين على وجه لا يرد نقضا على ما اختاراه من
جواز عموم المحذوف ... انتفاء العموم على أصلهما فيهما ... دون الاقتضاء وفيه ...

من التجمل جائز      والتحريم المضاف الى الاعيان اعلم ان عامة اصحابنا العراقيين والكرخي
ومن تابعه وعامة المعتزلة قالوا التحريم المضاف الى الاعيان كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
وحرمت عليكم الميتة وقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها للفعل المقصود منها بدلالة محل الكلام اذ التحريم
هو المنع وبه يصير المكلف ممنوعا عما في مقدوره والفعل مقدوره واما الاعيان فلست مقدورة
لنا اذا كانت معدومة فكيف وهي موجودة فدل ان المراد تحريم الفعل اي نكاح امهاتكم واكل
الميتة وشرب الخمر وقال قوم من القدرية انه مجمل لا يصح التعلق بظاهره لانه لما ثبت ان
المراد تحريم فعل من الافعال المتعلقة بتلك الاعيان وذلك الفعل غير مذكور وليس اضمار البعض
اولى من البعض واما ان يضمر الكل فهو محال وهو صفة الكل ولان القول بسوغ التحريم على العموم يثبت
بوصف العين والفعل جميعا به متعذر تشوش ولكنا نقول اذا اضيف التحريم الى العين كان ذلك اشارة
لزومه وتحققه فيصح وصف العين به وصحة اتصافها به توضحها من ان يكون محلا للفعل شرعا ولم يبق
محلا له وهذا كالنسخ ولم يكن للنسخ ... صحة اضافة التحريم اليها ولا للاجمال ايضا لا وضوح لما
يفهم الله عند تعذر العمل بظاهر اللفظ الى التوقف والاجمال والتحريم هو المنع وهو نوعان منع الفعل
عن الشيء كقولك لغلامك لا تأكل هذا الخبز وهو موضوع بين يديه ومنع الشيء عن الرجل بان يرفع الخبز
من بين يديه فاضافة الى التحريم كان من قبيل النوع الاول والى العين من النوع الثاني قال عبد القاهر      الى الفعل
البغدادي ان الامة قد اجمعت قبل هذه الطائفة من القدرية على تحريم وطي الامهات والبنات
من هذه الآية ويكفون عن المناقلة بها ويقولون انما حكمنا بكفر من اباح ذلك لانا وجدنا نصا لا يحتمل الا معنى واحدا
وذكر صاحب الميزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان اذا عرفنا فيه مذهبهم الفاسد
في خلق افعال العباد ان الله تعالى لما ان بعضها قبيح وخلق القبيح قبيح ... حرمة الاعيان القبيحة
قالوا الا قبح ... الاعيان المحرمة اذ التحريم يستدعي ... المحرم فانكروا اضافة التحريم الى
الاعيان      ويتصل بما ذكرنا حروف المعاني فانها تنقسم الى حقيقة ومجاز ويتعلق
المسائل ... عليها فلا بد من ذكرها اعلم ان لفظ الحروف تطلق على حروف التهجي التي هي
اصل تراكيب الكلام وعلى ما يوصل معاني الافعال الى الاسماء وعلى ما تدل على معنى في غيره على ما قيل
وعلم النحو اطلاق لفظ الحروف ههنا على المذكورة في هذا الفصل بطريق التغليب لان بعضها اسماء
مثل اذا ومتى وغيرهما وحروف العطف اكثرها وقوعا فابتدأ بها فقال الواو لمطلق العطف اي
لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما زعم بعض اصحابنا على قول ابي يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعم
البعض على اصل ابي حنيفة وكما زعم بعض اصحاب الشافعي وعند جمهور الفقهاء من ائمة الفتوى انها
لمطلق واحتج من قال بالترتيب بقوله عليه السلام حين سألوا عنه عن السعي بين الصفا والمروة بايهما ابتدأ



ابتدأ فقال عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله تعالى ان الصفا والمروة فلو لم تكن الواو للترتيب لما قال
ما ذكر ولما احتيج الى السؤال عنه لانهم كانوا اهل اللسان وبقوله تعالى واركعوا واسجدوا
اذ الركوع مقدم على السجود بلا خلاف وما ... الواو وبقوله عليه السلام لمن قال من
اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى بئس خطيب القوم انت
قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى ولو كان الواو للجمع المطلق لما افترق الحال بين ... عليه
السلام وبين ما قال ذلك القائل ولكنا نقول ... لا نعرف الاشتراك الا باستقراء كلام
العرب وعند الاستقراء والتامل في مواضع كلامهم ثبت ان الواو لمطلق الجمع لا للترتيب فان
العرب تقول جاءني زيد وعمرو فيفهم من هذا اجتماعهما في المجيء من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب
ولو كان للترتيب والمقارنة لما صح ان يقال وعمرو بعده او قبله لانه ح يكون تكرارا او مناقضا
ولنا قوله تعالى ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة في سورة البقرة وفي سورة الاعراف لاتحاد القصة وان
الفاء وثم للترتيب ومع للقران فلزم ان يكون الواو لنفي الترتيب والقران دفعا للاشتراك لانه خلاف
الاصل واما الجواب عن تمسكهم فان البداية بالذكر في مصطلح الكلام يدل على زيادة عناية بذلك
الشيء فيظن انه نوع ترجيح ... ولذلك احتج النبي عليه السلام بالتقديم فقال ابدأوا بما بدأ الله
وصار الترتيب واجبا بالفعل وكذلك قوله تعالى واركعوا واسجدوا لا يقتضي الترتيب وجاء في بيان
... وانه معارض بقوله واسجدي واركعي وانما عرفناه بقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني
اصلي او يكون الركوع مقدمة السجود والعبادة مقدمة الركوع على ما عرف فلذلك عرف الترتيب
وكذا رده عليه السلام على الاعرابي لم يكن لافادة الواو للترتيب اذ لا ترتيب في معصيتهما لعدم
انفكاك احدهما عن الآخر بل لترك ذكر اسم الله تعالى على سبيل التعظيم      وفي قوله
لغير الموطوءة الى آخره بيان رد لما زعم بعض مشايخنا ان الواو للترتيب عند ابي حنيفة رحمه الله
وللقران عندهما بل ... المسألة وهي انه اذا قال لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق وطالق فدخلت تطلق واحدة عنده وثلاثا عندهما ولو لم يكن للمقارنة عندهما لما وقع
اذ يقع الاول ولغى الثاني والثالث لعدم المحل وعنده لو لم يكن للترتيب لوقع جملة كما لو قال
قال في غير الموطوءة انما تطلق الاخيرة اي ليس الامر كما زعموا بل الواو لمطلق العطف عند اصحابنا
جميعا وانما الاختلاف في هذه المسألة بناء على كيفية تعلق الثاني والثالث بالشرط الا انها اوجبت
الواو المقارنة او الترتيب ولهذا لو اخر الجزاء وقال انت طالق وطالق وطالق لا يقع الا واحدة
بالاتفاق فلو كان اختلافهم في المسألة الاولى باعتبار موجب الواو لثبت الاختلاف في المسألتين
ثم عند ابي حنيفة ذكر الطلقات متعاقبة وطالق الثاني والثالث جملة ناقصة تفتقر الى الاول

لا محالة فى افادته للمعنى فصار الثانى يعمل بعد تعلق الاول فيتعلق بالشرط بلا واسطة والثانى بواسطة والثالث بواسطتين فاذا تعلق بعضها بالشرط بلا واسطة ولذلك ينزل كذلك ايضا لان الجزاء يتعلق على الوجه الذى يتعلق وعند هما يتعلق بالشرط بلا واسطة ولذلك يتزل جملة عند وجود الشرط وذلك لان فى الجملة الناقصة الشرط المذكور بحرف احدى كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق فيقع الثلث بدخله واحدة كما لو كرر الشرط صريحا كذا فى الجامع الكبير

واذا قال لغير الموطوئة الى اخره هذه المسئلة يوهم ان الواو للترتيب فازاح الوهم بقوله انما تبين بواحدة لان الاولى وقع قبل التكلم بالثانى لصدوره من اهله فى محله وليس فى الكلام ما يدل على القران ولا فى اخره ما يغير اوله ليتوقف الاول على الثانى والثالث فيقع الاول ويلغى الثانى والثالث لعدم محل الوقوع لا لفساد فى التكلم ولا لان الواو للقران وقال مالك والشافعى واحمد بن حنبل والليث بن سعد وربيعة بن ابى ليلى يطلق ثلثا لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فصار كما لو قال انت طالق ثلثا ولكن هذا غلط لما بينا ان الواو لمطلق العطف لا للقران ثم على قولهما كيف يقع الاول قبل الفراغ من التكلم بالثانى وعند محمد بعد الفراغ من التكلم بالثانى لجواز ان يلحق بكلامه شرطا او استثناء فيغير اوله وقال ابو يوسف رحمهما الله تعالى وقع الاول لو كان بعد الفراغ من التكلم بالثانى ينبغى ان يقعا جميعا لوجود المحل عند صحة التكلم كذا قال شمس الائمة رح

واذا تزوج امتين الى اخره اى اذا تزوج الامتين فضوليا بغير اذن المولى والزوج ثم قال مولاهما حرة وهذه متصلا بواو العطف بطل نكاح الثانية كما لو اعتقهما بكلامين منفصلين ولو اعتقهما معا لا يبطل نكاح واحدة منهما وهذه المسئلة توهم ان الواو للترتيب فقال انما بطل نكاح الثانية لفوات محل الاجازة لا لاقتضاء الواو الترتيب وذلك لان عتق الاولى يبطل محلية التوقف فى الثانية لان بعد ما اعتقت الاولى لا يبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف لانه لا حل للامة فى مقابلة الحرة حال توقف نكاح الامة فانه اذا تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة اصلا لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرة والنكاح الموقوف معتبر باعتبار ابتداء النكاح ضمن الامة الى الحرة ولهذا ابطل توقف نكاح الثانية بعد ما اعتقت الاولى قبل الفراغ عن التكلم بعتقها بخلاف ما اذا تزوج اختين فى عقد بغير اذن الزوج ثم قال اجزت نكاح هذه وهذه حيث يبطل نكاحهما اذا اجازه مما معا ولو اجازهما متفرقا يبطل الثانى لان اخر الكلام اذا كان يغير اوله يتوقف اول الكلام على اخره كما يتوقف على الشرط والاستثناء واذا لم يغير لا يتوقف فى الاختين اخر الكلام يغير اوله لانه اذا لم يضم الثانية الى الاولى صح نكاح الاولى واذا ضم الثانية



يبطل نكاحها لجمع بين الاختين واذا انفصل بعضه عن بعض يبطل حكم الجواز فانه تأخر عن شرطه الجمع فاذا بطل نكاحها تتوقف على اخره لهذا الاقتضاء واو العطف القران كما قاله اذا اجاز متفرقا حيث يصح نكاح الاولى لانه صدر الكلام موقوفا على الاخر الذى هو حقيقى بشرط الوصل فاذا كان منفصلا عنه لا يتوقف

وقد يكون الواو للحال اعلم ان الاصل فى الجملة الواقعة موقع الحال ان لا تدخلها الواو لان الاعراب لا ينتظم كلمات الا بعد ان تكون هناك تعلق يبسط معانيها فاذا وجدت الاعراب قد ساوى سببا يدعو الى الواو وكان ذلك دليلا على تعلق هناك معنوى ولذلك يكون مستغنيا عن تكلف معلق اخر الا ان النظر اليها من حيث كونها جملة مستقلة بفائدة غير متجزئة بالجملة السابقة كما فى الحال الموكدة وغير منقطعة عنها بجهة جامعة بينهما كما فى نحو جاء زيد وفرسه يعدو فيبسط العذر فى ان يدخلها واو الجمع بينها وبين الاولى مثله فى نحو قام زيد وقعد عمرو لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع الذى بين الحال وذى الحال من حيث انه تابعه فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج واذا ثبت هذا فاعلم انه اذا قال للعبد اد الى الفا وانت حر انه لا يعتق ان الواو للحال اذ لا يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع فلا يحسن العطف لعدم الاتصال بين الجملتين ولا بد من تصحيح ما عرف ولذلك جعلها للحال ولما صار للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء كما فى قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق تعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول فصار كانه قال اذا اديت الى الفا فانت حر فهذا تقرير عامة الكتب فان قيل ما ذكر عكس ما يقتضيه هذا الكلام فان الواو دخلت فى قوله انت حر فيقتضى ان يكون الحرية شرطا للاداء كما فى قوله انت طالق وانت مريضة اذا نوى التعليق كان المرض شرطا للطلاق لا عكسه واذا ثبت ذلك كانت الحرية سابقة على الاداء لان الشرط مقدم على المشروط لا محالة ولا يكون معلقا واذا انتفى التعليق كانت الحرية واقعة فى الحال قلت الجواب عنه من وجوه احدها انه من باب القلب كقولهم عرضت الناقة على الحوض على الناقة وهو شايع فى الكلام قال الله تعالى ثم كن فيكون المعنى يكون ثم او انت حر ثم الفا اى انت حر فى هذه الحالة والثانى ان هذا انما يصح تعليق الاداء بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح عن صحة منه التنجيز وليس فى وسع المتكلم تنجيز الاداء فكيف يصح تعليقه ولما لم يصح العمل بظاهره ولا يمكن العطف ايضا جعلناه من باب القلب الذى هو شعبة من الكلام والثانى قوله وانت حر من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اى مقدرين الخلود فى حالة الدخول لانه من الاحوال الواقعة فان غرض المتكلم عدم وقوع الحرية فى الحال فيكون معناه اد الى الفا مقدرا التحرير فى حال الاداء فكانت الحرية متعلقة والثالث ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم باعتبار حكمه ويصير معنى الكلام اد الى الفا تصير حرا

اذ لم كانت الحرية متعلقة بالاداء وقيل انه اذا جعل الحرية حال الاداء اي وصفا له لا يسبق الاداء

الحال لا تسبق ذا الحال والصفة لا تسبق الموصوف وقد يكون لعطف الجملة اي وقد يكون الواو لعطف

الجملة لا كما زعم البعض انه للنظم او للابتداء فلا يجب به المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق الثالثة مطلقة

واحدة لان الشركة في الخبر انما كانت للافتقار واذا كانت تامة بعدت نفسه دليل الشركة ذكر اذا في قوله طالق

ولك الف نعطف الجملة عند ابي حنيفة رح اذا طلقها لم يجب له شيء وقالا ان الواو للحال بدلالة حال المعارضة اذ

الخلع عند معاوضة فيقتضي شرطا لما بيّنا ان الاحوال شروط فيجب الالف عليها اذا طلقها كما في قوله احمل هذا الطعام

ولك درهم وله ان العطف حقيقة وحملها على الحقيقة واصب حتى يقوم دليل يعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح

معارضا لانه امر زايد في الطلاق لانه ينفك عن المال اذ عادة الكرام الامتناع عن العوض في الطلاق والعتاق

بخلاف الاجارة لانها لا توجد بدونه وبدل لزوم العوض اذا دخله صار يمينا من جانب الزوج بان قال انت طالق

على الف واذا اتى الفاء وانسطالوجعي لم يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان معنى المعاوضة اصليا لما صار يمينا ولصح

رجوعه كما في النكاح وسائر المعاوضات واذا كان كذلك لا يصلح معارضا لان العارض لا يعارض الاصل

والفاء للوصل والتعقيب اي موجب الفاء وجود الثاني بعد الاولى بغير مهلة اي بغير تطاول المدة بينهما قال

عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف فرع على ذلك الا ترى انه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع مجردا

عن العطف كما في جواب الشرط فعرف ان اعرف المعنيين هو الاتباع ومعنى قوله ان العطف وان لطف يحق

ان حرف دره التعقيب تراخي الثاني عن الاول بزمان وان قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان

مقارنا والفور ليس بموجب له ومعنى قوله فالشرط ان يدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ اي من غير ان يشتغل بينهما

بعمل اخر او توجد الدخول في الثانية من غير اشتغال بعمل ويستعمل في احكام العلل اي لجران الفاء

للتعقيب يستعمل في احكام العلل لانها مرتبة على العلل ولهذا لو قال لاخر هل تبيع مني هذا العبد بكذا فقال الاخر

فهو حر انه قبول للبيع فيعتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهي للترتيب ولا ترتيب للعتق على الايجاب الا بعد

ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء بخلاف قوله هو حر او وهو حر حيث لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب

فيحتمل الرد للايجاب بان يجعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب ولعدم البيع بان جعل انشاء الحرية في الحال وثابت

العبد بالشك ويدخل على العلل الاصل ان يدخل الفاء على الاحكام لتاخرها عن العلل وقد يدخل على العلل بالحالة

تاخرها عن الاحكام الا انها قد تدخل على العلل على خلاف الاصل بشرط ان يكون لها دوام لانها اذا كانت دائمة كانت في حالة

الدوام متراخية عن ابتداء الحكم كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث اي المغيث باعتبار لزوم العوض بعد

ابتداء الابشار باق ويسمى هذا فاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل ولهذا لو قال ادّ الى الفا فانت حر يعتق في الحال

لان معناه ادّ الفا لانك حر ولم يجعل بمعنى التعليق اي تعليق الحرية بالاداء كما هو حقيقة الفاء والاداء صالح لاضافة

الحرية اليه وتعليقها كانه قال ان ادّيتها الى الفا فانت حر لانه لو جعل كذلك لاحتيج الى اضمار الشرط والاضمار خلاف



الاصل ولو صح الكلام بدونه لا يصار اليه من غير ضرورة ولا يقال دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل كما بيّنا

لا نا نقول فيما ذهبنا عمل بحقيقة الفاء من وجه لان الدلالة لما كانت مستدامة تحصل التعقيب فكان اولى من

الاضمار كذا قيل وفيه بحث فان الاضمار وان كان خلاف الاصل وفيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه

فينبغي ان يكون هو اولى وقد يستعار بمعنى الواو اي الجمع مجازا وقد يستعار الفاء بمعنى الواو في قوله

له علي درهم فدرهم حتى لزمه درهمان لان الفاء للتعقيب ولا يمكن رعايته هاهنا لان التعقيب بين المتقدم والمتاخر

بان يشتمل زمانا وهذا يتحقق في الفعل دون العين ولهذا لا يقال هذا اول وهذا اخر وانما يقال هذا

ثبت اولا او دخل اولا او جاء وبخوه والدراهم في الذمة في حكم العين فلا يتصور فيها التعقيب فيحمل الفاء عبارة

عن الواو مجازا لمشاركتهما في معنى العطف فيصير كانه قال درهم ودرهم فيصرف التعقيب الا الى الوجوب

وقال الشافعي يلزمه درهم واحد لان موجب الفاء لا يتحقق في الدراهم كما ذكرنا والممكن صرفه الى الوجوب ايضا

لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور اذ لا بد من سبب اخر بعد وجوب الاول فيتعذر لا محالة

فيحمل على انه جملة مبتدأة محذوفة المبتدأ ذكرت لتحقيق مضمون جملة الاولى كانه قال فهو درهم ولكنا نقول هذا

الا باضمار وفيه ترك الحقيقة والفاء الفاء من كل وجه لانه يساوي قوله على درهم درهم والحقيقة احق بالاعتبار

من الفاء مما امكن وفيما ذكرنا وان ترك الحقيقة من وجه ففيه اعتبارها من وجه لانه ان فات معنى التعقيب

فقد حصل معنى العطف الذي هو اصل في هذا الحرف لصفة التعقيب في الوجوب فكان احق مما قاله الشافعي

وثم للتراخي اعلم ان ثم للعطف على سبيل التراخي من غير ان يكون بينهما مهلة ولهذا جاز ان يقال

ضربت زيدا ثم عمرا بالشهر ولا يصح ذكره بالفاء واختلف اصحابنا في ظهور اثر التراخي فقال ابو حنيفة رحمه الله

يظهر في التكلم والحكم جميعا بمنزلة ما لو تكلم ثم سكت ثم استأنف لانه لا كمال التراخي اذ لو كان التراخي في الحكم

دون التكلم لكان الحاصل معنى التراخي موجودا من وجه دون وجه ولان هذه الكلمة دخلت في اللفظ فيجب اظهار

اثر التراخي فيه ايضا تقديرا كما يظهر في الحكم وعندهما يظهر اثره في الحكم دون التكلم لانه متصل في التكلم حقيقة

فكيف يجعل منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال فيبقى الاتصال لفظا مراعاة لحق اللفظ حتى اذا قال

لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق يعني اذا قال لغير الموطوءة انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع

الاول في الحال ويلغو ما بعده كانه سكت عن الاول ولو سكت عن الاول حقيقة يلغو ما بعده كذا هاهنا

ولو قدم الشرط والمسألة بحالها تعلق الاول ووقع الثاني ولغي الثالث عنده لما قلنا وعندهما يتعلق

الطلقات بالدخول في المسألتين اعني في تقديم الشرط وتاخيره لان على التعقيب الزنا عبارة معنى العطف

يتعلق الكل بالشرط وباعتبار معنى التراخي يقع مرتبا عند وجود الشرط فاذا لم يكن موطوءة عند وجود

الشرط يقع واحدة في الفصلين ولو كانت موطوءة يقع فيهما ولو كانت موطوءة عند التعليق وآخر الشرط

يتعلق الاول والثاني في الحال لوجود المحلية ويتعلق الثالث بالدخول واذا قدم الشرط يتعلق الاول

ونوقع الثاني والثالث وهذا عند ابي حنيفة وعندهما يتعلق فيهما ويطلق ثلثا عند الشرط
الماضي اذا عجل الكفارة بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعي يجوز لقوله عليه السلام من حلف على يمين ورأى
غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فشرع الكفارة قبل الحنث وما روي في رواية اخرى فليأت بالذي
هو خير ثم ليكفر عن يمينه محمول على الوجوب وهذا على الجواز ولنا ما روي انه عليه السلام قال فليأت بالذي هو خير
ثم ليكفر عن يمينه والى سبب للوجوب الشرعي حملنا ثم على الحقيقة في هذه الرواية لامكان العمل بها لان الامر
بالتكفير يبنى على حقيقته اذ الكفارة واجبة وهذه الرواية هي المشهورة ولا تعارضها الرواية الاخرى
لا نها غير مشهورة وكذا في الاسرار ولو صحت كان ثم فيها محمولا على الواو ليمكن العمل بحقيقته لان التكفير
قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع وانما الكلام في الجواز فان قيل بما ذكرتم ترك العمل بحقيقة ثم وان كان فيه
عمل بحقيقة الامر وفيما قلناه عكسه فيم ترجح ما ذكرتم قلنا بكون وجوب الكفارة هو المقصود من
سوق الكلام اذ المقصود الاصلي من العقد البر والكفارة خلف عنه فحملنا ما هو راجع الى المقصود على الحقيقة
اولى من عكسه وبان ما ذهبنا اليه ترك الحقيقة من وجه والعمل بها من وجه وما ذهبوا اليه ترك
الحقيقة من وجهين وبما حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاجماع والامر
بالتكفير ثبت مطلقا غير مقيد بالمال فكان ما قلناه احق مما ذهبوا اليه من ترك الحقيقة بوجه اخر وهو انه عليه السلام
علق التكفير بالاتيان بالخلاف وهو الحنث حتما وجوازه بالعمل عند الشافعي بالحنث له اصلا وانما جعلنا
ثم مجازا عن الواو دون الفاء مع ان الفاء اقرب اليه لان الفاء توجب الترتيب ايضا ولا يحصل الغرض
ولا يقال لما صار بمعنى الواو ينبغي ان يجوز التكفير بالصوم ايضا لانا نقول العطف لانا انما حملناه على الواو لبقي الامر
على حقيقته ولو قلنا بالجواز لكان ما كان بالحصر هذا المقصود فجعلنا مقدرا لسبب الكفارة على الحنث
اليمين خلاف اليسار في اصل اللغة وسمي القسم باليمين لانهم كانوا يتماسحون بايمانهم على التحالف وقد سمي الحلف
لتلبسه به وعند المحدث والمسمى موقته في جميع المعاني كذا في المغرب ويل لاثبات ما بعدها
اعلم ان كلمة بل موضوعة للاضراب عن الاول منفيا كان او موجبا والاثبات الثاني على سبيل التدارك للغلط
نحو جاءني زيد بل عمرو وما جاءني زيد بل عمرو فانها تقتضي الاخبار بمجيء عمرو خاصة ولو قلت ما جاءني زيد بل عمرو يحتمل
وجهين احدهما ان يكون المعنى بل ما جاءني عمرو والثاني ان يكون المعنى بل جاءني عمرو فتكون للاستدراك
في الفعل وحده دون النفي وحرف النفي معا كذا قاله الامام عبد القاهر وقد تدخل عليه كلمة لا تاكيدا للنفي
الذي تضمنته هذه الكلمة وانما يصح الاضراب عن الاول بل اذا كان الصدر محتملا للرد والرجوع
فان كان لا يحتمل ذلك صار بمعنى له العطف المحض فيعمل في اثبات الثاني مضموما الى الاول على سبيل الجمع دون
الترتيب فاذا قال لموطوءته انت طالق واحدة بل ثنتين يطلق ثلثا لانه لم يمكن ابطال الاول فيقع الكل
كما لو قال له على الف درهم بل الفان فانه يلزمه الفان استحسانا لان المراد عند هذا الكلام عادة تداركه نفي



عليه رد جعل القسم

الا ان الشيخ تركه لدلالة مورد التقسيم وبيان وجه الاستعمال وقيل لا حاجة الى هذا القيد لان غاية
الانكشاف يحصل بالتنصيص في النفي كالحصر لكن الاستعمال فيما هذا لا يدخل النص في المفسر في التعريف ولكن يدخل
الظاهر اذا سيق للظهور لانه يتبين بل يجرد الظهور واليه مال القاضي الامام ابو زيد وسمى المحكمة ولكن
سمي اط الاستعمال الاصح بدلالة مورد التقسيم وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم الشرعي بعين الكلام
اي بنفسه وقيامه مقام معناه اي قيام الكلام الذي هو الصريح مقام معناه الذي دل عليه سواء
كان حقيقة او مجازا حتى استغنى عن العزيمة اي من غير نظر الى المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد فاذا اضاف
الطلاق او العتاق الى المحل بان قال وجه اضافتهما ثبت الحكم حتى لو قال يا حر يا طالق او نوى ذلك يكون ايقاعا
نوى او لم ينو وكذا اذا اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه الكلمة انت طالق او انت حر
ثبت العتق والطلاق اما لو اراد ان تصح في الكلام بالنية عن موجبه الى غيره فله ذلك ديانة لا قضاء
واما الكناية فما استتر المراد اي استتر في الاستعمال وقال القاضي ابو زيد كل كلام يحتمل وجوها فهي
كناية فيدخل فيه المشكل والمشترك وامثالهما ولكن الصحيح هو الاول لما ذكرنا من دلالة مورد التقسيم
مثل الفاظ الضمير فان هو مثلا لا يعني بمعنى اسم واسم لا يدل له اخرى ولا يقال الفاظ الضمير
الضمير كنايات بالوضع لا بالاستعمال وقد شرطتم قيل الاستعمال في تعريف الكناية فكيف يدخل فيها لانا نقول
انها انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا
يكنى عنه لانها كنايات قبل الاستعمال كما ان الالفاظ الموضوعة لا تكون حقيقة قبل الاستعمال فكذلك الضمائر
فيكون داخله في التعريف وحكمها اي حكم الكناية ان لا يجب العمل بها الا بالنية او ما يقوم مقامها
من دلالة الحال وكنايات الطلاق يسمى الفقهاء الالفاظ التي لم تتعارف بها ايقاع الطلاق
كنايات بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة لان الكناية لحقيقة مستترة المراد والمعنى وهذه الالفاظ معلومة
المعاني غير مستترة على السامع لان كل واحد من اهل اللسان يعلم معنى البائن والحرام والبتة ونحوها
ولكن باعتبار معنى التردد فيما يتصل به هذه الالفاظ لاحتمال ان يراد بها البينونة من جهة الخيرات او
من جهة القرابة او من جهة النكاح شابهت الكنايات فسموها بذلك مجازا او لمعنى الابهام احتيج الى النية
فاذا زال التردد بنيته الطلاق وجب العمل بموجباتها من غير ان يجعل كناية عن صريح الطلاق ولذلك
تقع بها البائن لا لما دل عليه معانيها وهو مذهب علي وزيد بن ثابت رضي الله عنهما وقال الشافعي الواقع بها طلقات رجعية
وهو مذهب عمر وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما وهذا الخلاف راجع الى ان ما يملك الزوج ايقاعه نوع واحد عنده
وهو الطلاق واما القطع البينونة فليس من دلالته وانما يثبت حكما لسقوط العدة او لثبوت الحرمة الغليظة
او لوجوب العوض لان الله تعالى ذكر الطلاق بغير بدل وشرع بعده الرجعة وذكر بمدل فلم يذكر بعده
الرجعة وذكر الثلث وبين انه لا تحل له بعده فاثبات الطلاق القاطع بغير بدل يكون على خلاف النص واذا

واذا لم يكن في ولاية انفاع البائن عينيه كانت هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق حقيقة فيكون الواقع
بها رواجع وعند نا الطلاق نوعان رجعي وبائن فكما يملك الزوج الرجعي يملك البائن لان الابانة تصرف
في ملك النكاح كانفاع اصل الطلاق وذلك لان الطلاق انما صار مملوكا بالنكاح للحاجة الى التفصي عن عهدة
الملك وذلك بالطلاق والابانة جميعا وكذا الملك لا عساخي من ازالة للملك واما الملك الا عساخي عما هو
مملوك له فقضى ان الابانة مملوكة له واذا كان كذلك وجب جعل هذه الالفاظ عاملة بنفسها اذ لا ضرورة
في العدول عن حقائقها ولذلك كان الواقع بها بائن وما استدل به الخصم راجع الى ان لا دليل على كون الابانة
مشروعة والاحتجاج بلا دليل ساقط وقد اقمنا الدليل على ذلك الا اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة
استثناء من قوله حتى كانت بوائن الا في هذه الالفاظ الثلاثة فان الواقع بهذه الثلاثة رجعي وذلك
لان دعوى البينونة باعتبار دلالة اللفظ عليها حقيقة ولا دلالة لهذه الالفاظ على البينونة اما قوله
اعتدي فانه للحساب يقال اعتدد مالك اي احسب عدد مالك ولا اثر للحساب في قطع النكاح ولكن
انها تحتمل الا بنفسه الا ان اعتدي يحتمل ان يراد به اعتداد نعم الله تعالى او اعتداد الدراهم او اعتداد
الاقراء اي احسبي الاقراء فاذا نوى الاقراء وزال الابهام ثبت به الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء
لانه لا يتصور بعد الاقراء الا بتقديم الطلاق فيقدم الطلاق عليه ضرورة صحة الامر والضرورة ترتفع باصل
الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصف زايد وهو البينونة فيكون الواقع بها رجعيا ولا يقع اكثر من واحدة وان نوى
لكنا لما بينا وقبل الدخول بطريق الاستعارة للطلاق لانه لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء اذ لا بد للمقتضي من ثبوت
المقتضي ولا وجود للمقتضي هنا ولو عنى الاقراء لانه غير ثابت قبل الدخول بالنص والاجماع فجعل مستعارا
عن الطلاق لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد كالمقتضي لحكم السبب والاعتداد حكم وتعذر استعارة الحكم للسبب وقد
انكر بعضها فيما تقدم لانا نقول ان المسبب اذا كان مختصا بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين بمنزلة العلة والمعلول
وهنا كذلك لان الطلاق بحاله في الاصل معقب للعدة ولو عورض المراد بالعلة والطلاق علة لوجوب العدة في وضع
الشرع ولا يقال العدة قد توجد بدون الطلاق كما في ام الولد اذا اعتقت وكما بعد الوفاة والوفاة ليست بطلاق
لانا نقول لما صلحت ام الولد فراشا اخذت حكم المنكوحة واخذ ذلك العدة التي انتقت شبها بالطلاق وأما العدة
لانها ثبتت بالشبهة والواجب بالوفاة تربص زمان مقدر لا اعتداد الاقراء الثابت بقوله اعتدي وكلامنا
فيه وكذلك قوله استبرئي رحمك كقوله اعتدي لانه تفسير له لفظ يقال له اعتدي اذ هو تصريح بما هو المقصود
من العدة الا ان طلب الاستبراء يحتمل ان يكون للوطء وطلب الولد ويحتمل ان يكون التزويج بزوج اخر فاحتاج الى النية فاذا
وجدت النية ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبله استعارة كما بينا في قوله اعتدي وكذلك قوله انت واحدة
صفة للمرأة وهي لا تحتمل الطلاق فلغت نيته كما اذا قال لها قائمة او قاعدة ونوى الطلاق لانا نقول يجوز ان يكون
نعتا لها ويجوز ان يكون نعتا للتطليقة بطريق حذف الموصوف واقامة الصفة مقامه اي انت ذات طلقة واحدة

لعدم التهمة اذ يمكن له انشاء الطلاق في التي عينها ويتزوج اختها ولو كان دخل بهن لا يجوز نكاح الاخت
فاعتبر انشاء في حق العدة لمكان التهمة الا ترى انه لا يتمكن من ذلك بانشاء الطلاق في الحال
واذا دخل في الوكالة اي اذا دخل كلمة او في الوكالة بان قال وكلت فلانا او فلانا ببيع هذا العبد
صح التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت احدهما وايهما باع صح ولا يشترط اجتماعهما على البيع ولا يصح التوكيل
قياسا لجهالة المأمور به وكذا لو قال لاحد بع هذا العبد او هذا صح وله ان يبيع ايهما شاء كما لو قال بع
احدهما لان او في موضع الابتداء للتخيير والتوكيل انشاء والتخيير لا يمنع الامتثال لانه يمكنه الاتيان
باحدهما كما في التكفير باحد الاشياء الثلاثة بخلاف البيع والاجارة اي اذا دخل او في المبيع او في الثمن
بان قال بعتك هذا العبد او هذا العبد او بعتك هذا العبد بعشرة او عشرين يفسد البيع للجهالة وكذا اذا دخل
او في المستأجر او في الاجرة بان قال آجرت اليوم هذا العبد او هذا او قال آجرت اليوم هذا العبد بدرهم
او بدرهمين تفسد الاجارة لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فبقي المعقود عليه او المعقود به
مجهولا والجهالة مفضية الى المنازعة وهي مفسدة للعقد الا ان يكون له الخيار معلوما في اثنين او ثلاثة
بان قال بعت هذا او هذا على انك بالخيار تاخذ ايهما شئت فحينئذ يصح العقد استحسانا وعند زفر والشافعي
لا يجوز وهو القياس لجهالة المبيع ووجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار لا تفضي الى المنازعة
لان من له الخيار يستبد بالتعيين ولا يمنع جواز العقد باعتبار لكن يبقى في هذا العقد معنى الخطر الذي
عاقبته او يحتمل كل واحد من العبدين ان يستقر العقد فيه وان لا يستقر والخطر مفسد كالشرط في الثلاثة
الايام فهي المحل يحتمل ايضا في الثلاثة اعتبارا بالخيار بالزمان لان الحاجة متحققة فيه كما في الزمان لانه يحتاج
الى اختيار من يثق به او من يشتري به لاجله ولا يمكنه من الحمل اليه الا بالبيع فكان في معنى ما ورد
به الشرع فيلحق به ولما لم يحتمل الشرط الاكثر من ثلاثة لاندفاع الحاجة بما دونه وكذا في المحل
لاندفاع الحاجة بما دونه اذ الثلاثة تشتمل على كل الاوصاف جيد ووسط ورديء ونفي الزيادة لغوا
كذا في الاسرار فان قيل في البيع شرط الخيار المعلق نفي الحكم دون العقد وهنا المعلق نفس العقد
ونفي فوق ذلك فكيف يجوز الالحاق به قلنا نعم ولكن الحكم ههنا غير ثابت في احدهما لكي يعين حق الحكم بانتفاء
شرط الخيار الا في حق العقد بانتفاء الشرط الكثير فاستويا في جواز الالحاق ولا يقال لما جاز خيار الشرط
عندهما في الاكثر من ثلاثة بعد ان كانت المدة معلومة ينبغي ان يجوز خيار التعيين في الاكثر من ثلاثة ايضا
لانا نقول انهما انما جوزا خيار الشرط في الاكثر من ثلاثة لتحقق المعنى الذي يحتاج به فيقول
الا ان يكون له الخيار معلوما ينتهي بعدمه الى مدة خيار التعيين لكل من البائع والمشتري وهو
اختيار الكرخي وبعض المشايخ من مشايخنا وفي المجرد انه لا يجوز في حق البائع لانه شرع لدفع الحاجة
وهو اختيار الارفق ولا حاجة الى ذلك في جانب البائع لان المبيع قد كان معه قبل البيع وكذلك الحكم في عقد

في المهر كذلك عندهما قال ابو يوسف ومحمد رح اذا تزوج رجل امرأة على الف حالة او
على الفين الى سنة او على الف درهم او مائة دينار او تزوجها على الف او الفين او على الف حالة او على الف
نسيئة لا حكم مهر المثل عندهما بحال بل يثبت الخيار للزوج اذا كان التعيين مفضلا بان كان المالان مختلفين وصفا
كما في الالف الحالة او الالف الى سنة او جنسا كما في الدراهم والدنانير فيعطي اي المهرين شاء لان موجب
هذه الكلمة التخيير وقد امكن العمل بموجب الحقيقة وهذا معنى قول الشيخ رح ان صح التخيير بان كان في الالف
والالفين او الالف الحالة والالف المؤجلة لزمه الاقل اذ لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد
وهذا معنى قول الشيخ رح وفي العدد يجب الاقل وقال ابو حنيفة رح يحكم مهر المثل في هذه المسائل كلها لانه
هو الواجب الاصلي في النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة قطعا ولم يوجد فيكم موجب المصير اليه
وهذا معنى قول الشيخ رح وعند ابي حنيفة رح مهر المثل ثم عند ابي حنيفة رح في مسئلة الالف الحالة والالفين
الى سنة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها ان شاءت اخذت الالف الحالة وان شاءت كان لها الالفان
الى سنة لانها التزمت الحط احدى وجهي الحط اما القدر واما الاجل والتفاوت في ذلك فمختلفة فوجب التخيير
وان كان مهر مثلها الف فالزوج الخيار يعطيها ايتهما شاء وفي الكفارات الى اخرها اعلم ان الواجب
في كفارة اليمين الواجبة لقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية وفي كفارة الحلق الواجبة
لقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك وفي جزاء الصيد الثابت بجزاء مثل ما قتل من النعم الاية واحد
من الجملة غير عين والمكلف مخير في تعيين واحد منها فعلا لا قولا عند جمهور الفقهاء ويسمى هذا واجبا مخيرا
وزعم بعض الفقهاء من العراقيين والمعتزلة ان الكل واجب عليه على سبيل البدل اذا فعل احدها سقط وجوب
ما فيها فتمسكوا في ذلك بان الخطاب اخذ الاشياء غير عين اما ان يكون موجبا بثبوت الحكم في واحد منها عينا
او في احد غير عين او في الكل على سبيل الجمع او البدل لا وجه الى الاول والثالث لانه خلاف الصيغة والاجماع
لكنه والتخيير ينافيها ولا الثاني لانه تكليف بما هو غير معلوم والتكليف بالمجهول تكليف بما ليس في الوسع وهو باطل
فتعين وجوب الكل على سبيل البدل وهو طريق مشروع موافق للاصول فان فرض الكفاية يجب على الكل بطريق
البدل حتى لو قام به البعض سقط عن الباقين تمسك الجمهور بان الامر باحد الاشياء صحيح حتى لو ترك الكل اثم
ولم يخرج لم يكن امر باحدها عينا ولا بالكل على سبيل [illegible] لانه لو ترك الكل لا ياثم الا اثم الواحد ولو اتى بالكل
يثاب ثواب الواجب الواحد وذلك يحقق الواجب فيعني وجوب احد الاشياء غير معين اولانها توجب
احدا لا بعينه ولا افهم منه الخطاب الجمع فهو جائز عقلا وورد به شرعا فوجب العمل به وليس هذا تكليف
ما ليس في الوسع لقيام سبب حصول العلم بالواجب عينا باختيار المكلف وشروعه في الفعل وذلك كاف لصحة
التكليف وفي قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا للتخيير عند مالك رح ان او في هذه الاية للتخيير
والحسن وابراهيم النخعي فاوجبوا التخيير في كل نوع من انواع في قطع الطريق حتى ثبت بظاهره او فانه للتخيير

في اصل الوضع وعمل بما هو المعنى بل الاصل اول الاية دليل على ان المذكور جزاء المحاربة قال الله تعالى انما جزاء
الذين يحاربون الله ورسوله اي اولياء الله ورسوله والمراد محاربة المؤمنين فان محاربتهم في حكم
محاربة الله تعالى لان الله الغني في ان ما تعالى وحفظه متكفل علمه والمتعرض له كالمحارب لله تعالى
والمحاربة معلومة بانواعها عادة من تخويف او اخذ مال او قتل او قتل واخذ مال وهذه متفاوتة في صفة
الجناية المذكورة جزاء متفاوتة في حق التشديد في الاستيفاء فلذلك المقدمة عن شان تقسيم الاجزية
على انواع الجناية نصا وهذا التقسيم ثابت باصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة تنقسم البعض
على البعض ولهذا لكن انواع الجزاء متقابلة بانواع الجناية على حسب احوال الجناية وتفاوت جزائه اذا
يحتمل ان يعاقب باخف الانواع عند غلظ الجناية فيه لا يظهر عند حقيقها والاحوال الاربعة والاجزية
كذلك كيف وقد بين النبي عليه السلام هذا الموضوع الاسلمي فانه روى محمد بن الحسن عن ابي يوسف عن الكلبي
عن ابي صالح عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام وادع ابا بردة هلال بن عويمر
الاسلمي ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل
جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل
قطعت يده ورجله من خلاف يده لاجل المال ورجله لاخافة السبيل ومن اخاف الطريق نفي من الارض
اي حبس لكونه ورد في السنة في هذا التفصيل بيانا لما في الاية وانما وجب الحد على من قطع على اناس
يريدون الاسلام مع انهم في الارادة لا يثبت الاسلام ولا يخرج عن كونه حربيا ولا يجب الحد على قاطع
على حربي وان كان مستامنا لان معنى قوله يريدون الاسلام يريدون احكام الاسلام فانهم اسلموا
وهاجروا ليتعلموا الاسلام وقد احاط به قصد الاسلام فهو مسلم في دار الاسلام فهو بمنزلة اهل
الذمة والحد يجب بقطع الطريق على اهل الذمة وقال اذا قال لعبده ودابته اي قال ابو يوسف
ومحمد فيمن جمع بين عبده ودابته فقال هذا حر او هذا فيلغو كلامه اصلا لان الاحد الشيئين كان محل
لحكمه عينا ولما لم يكن احدهما محلا للايجاب فيعين الاخر معينا لا يكون محلا وبدون صلاحية المحل لا يصح
الايجاب اصلا كما اذا ذكر في الجامع وعن اصوله [illegible] الى انه لو نوى عبده بهذا الايجاب لا يعتق
عندهما ايضا اللغو لا حكم له اصلا وذكر في المبسوط انه يعتق عبده اذا نوى وعند ابي
حنيفة رح يعتق عبده لان هذا [illegible] كذلك الى [illegible] والحرمة علم يعني وان عنه العتق ليس بمجاز ولكن اذا ثبت
انه لا احتمال التعيين من غير حملة فان المذكورين لو كانا عبدين له هذا والايجاب احدهما على احتمال التعيين
حتى وجب عليه التعيين واجبر عليه كما في قوله وكان اذا مات احدهما او باعه تعين الاخر للعتق والعبد يكن
محتملا لكلامه لما اجبر ولم يعتق واذا كان المعين محتملة حمل عليه عند تعذر العمل بحقيقته كما في قوله لاكبر
سنا منه هذا ابني لان العمل بالمحتمل اولى من الالغاء ولغا ذكر ما ضم اليه وصار كانه قال لعبده هذا

هذا اذا نوى وسكت فيعتق عبده ويحتمل ان يكون الاستثناء اى الا ان يكون غير وجه تقوم مقام المجاز خلف
عن الحقيقة في الحكم ولم يعتقد الاصحاب الحكم الاصلي فيبطل المجاز كما في الكرسنا صنيعه ويستفاد
للعموم فيصير بمنزلة او العطف اعلم ان كلمة او تستفاد للعموم بدليل يقتضي ذلك فيصير بمنزلة واو العطف
وذلك اذا كانت في موضع النفي او في موضع الاباحة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حيث اذا كلم احدهما يحنث
ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة كما في الواو وكانه جواب سؤال مقدر ان يقال لما دخل كلام كل واحد
منها في الحنث على سبيل الانفراد فينبغي ان يكون يمين يحنث بالكلام معهما مرتين فقال لا يكون كذلك لان تعدد
الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله تعالى ولم يوجد الا هتك واحد والمانع في النفي ان ادسنا ولا احد الامرين
المذكورين غير عين عين كان نصيبه من تصديق الكلام اذا انتفاء استثناء الجميع لان كان بمنزلة النكرة
في حيز النفي وان كان نصا ولنسخ وسعه الانتهاء عن احدهما غير عين الا بحصول الانتهاء عنهما جميعا ضرورة فكان علما
فصار بمنزلة او العطف من حيث انهما منتفيان وليس بمعنى الواو اذ لو كان كذلك لم يحنث بكلام كل واحد
منهما منفردا على الانفراد بل على الاجتماع كالواو وكذلك يصير بمعنى الواو في موضع الاباحة كالو حلف لا يكلم
احدا الا فلانا او فلانا فله ان يكلمهما وانما جعلت في هذه المواضع لان الاباحة هي الاطلاق ورفع المانع وذلك في شيء عين
غير موجب العموم صورة الا يكون من العوار فادا قال جالس الفقهاء او المحدثين يفهم منه جالس احد الفريقين او كليهما
لا يستثنى كما لو قال بالواو ولكن يفارق الواو في وجه آخر وهو ان يقبل اباحة الجمع فاباحة الانفراد دون الواو ولهذا
او غير ما نه ويجعل بمعنى حتى او الا او اذا افسد العطف وقد يستعار بمعنى حتى اعلم ان او للعطف حقيقة
الا الجمع
لاحتمال الكلام بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا فيحمل الكلام حينئذ على الغاية بان كان
محتملا للامتداد والفرق بينها ان حتى بمعنى العطف دون كلمة الا ان والثاني انه حينئذ يكون الثاني جزءا
من الاول او بعضه ولا كذلك في الا ان وذلك مثل قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم قال الفراء اذا او
هنا بمعنى حتى وقال ابن عيسى بمعنى الا ان ومعناه على هذا القول ليس لك من الامر في عذابهم واصلاحهم شيء حتى تقع
توبتهم او تعذيبهم وما عليك الا تبليغ الرسالة والجهاد في نظم الدين وانما الحكمة لم تعطف على شيء او على
شيء اولى ليس لان يصح عطف الفعل على الاسم او المضارع على الماضي فسقطت حقيقته واستعار لما يحتمله وهي الغاية
لان او لما كان لاحد الشيئين كان احتمال كل واحد منهما منتهيا بثبوت صاحبه فناسب الغاية هذا
الوجه كما سيجيء لها والكلام يحتملها لان نفي الامر يحتمل الامتداد اذ قبل سبب نزول الآية ان النبي عليه السلام
استاذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك وروي انه لما شج وجهه يوم احد سال اصحابه ان يلعنهم
ويدعو على اهلاكهم فقال عليه السلام ما بعثني الله لعانا ولا طعانا ولكن بعثني داعيا ورحمة اللهم اهد قومي
فانهم لا يعلمون فنزلت الآية ونهى عن الرسول الهداية والقائل لم يعول العدول عن الحقيقة عند تعذر العمل
بها ولم يتعذر هنا لانه يعذر ان تعطف قوله او يتوب عليهم على ما قبله وهو قوله تكبيتهم ويجعل قوله ليس



لكن من الامر شيء اعتراضا والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم
ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء وانما انت عبد مبعوث لانذارهم او
ينصب يتوب باضمار ان ويجعل ان يتوب في حكم اسم معطوف على الامر اي ليس لك من امرهم شيء او من
التوبة عليهم ونظيره من المسائل ما قال اصحابنا فيمن قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار
الاخرى ان او في هذه المسألة بمعنى حتى فيحنث بدخول الاولى اولا ولو دخل الاخرى اولا برت يمينه لانه لما لم يكن
بين النفي والاثبات ازدواج تعذر العطف والكلام يحتمل الغاية لانه تحريم فيحمل على الغاية مجازا فيصير
دخول الاخرى غاية ليمينه فاذا دخلها انتهت اليمين ولو دخل الاولى بعد ذلك لم يحنث كذا في شرح
الجامع الا ان تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند النحاة فانه يجوز عندهم قال ولي في قال
تعذر العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب ليعطف الثاني عليه حتى لو قال او ادخل بالرفع يبقى العطف صحيحا
العطف ويثبت التخيير او يقال تعذر باعتبار ان الفعل في حكم الاسم وانتصابه بما لا يصح الا
باضمار ان فيلزم منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد ولذلك جعل بمعنى الغاية وحتى للغاية كالى
اعلم ان كلمة حتى وضعت للغاية في كلامهم واصلها كمال معنى الغاية وخلوصها كالى قال حتى مطلع الفجر وان
ادى ما اعتبار ان مجرورها يجب ان يكون آخر جزء من الشيء او ما يلاقي آخر جزء منه نحو اكلت السمكة
حتى راسها ونمت البارحة حتى الصباح ولا تقول حتى نصفها او ثلثها كما تقول الى نصفها او ثلثها لان ذا ليس
بمشروط في مجرور الى وعند اكثر النحاة ان ما بعد حتى ليس بداخل فيما قبلها كما في الى وقد صح في شرح
المجمل فقيل ما اكل الراس وما نام الصباح في مسألة السمكة والبارحة هكذا قال ابن جني وابو نصر
الصفار في الامام البزدوي وعند الامام عبد القاهر ان ما بعد حتى داخل فيما قبله نص عليه
في المقتصد وبمعنى ذلك جار الله الا ان هذا لا يستقيم على الاطلاق بل يقول ان كان المذكور بعد حتى
بعضا للمذكور قبله يحتمل ما ضرب له الغاية والا فلا وعلى هذا نص المبرد في المقتضب وابن الوثاق
في الفصول والقرآن في المعاني وهكذا ذكر السيرافي انه وقد يستعمل للعطف لمناسبة بين
العطف والغاية وهي التعاقب فالمعطوف يعقب المعطوف عليه وكذلك المعنى وهي الغاية ولكن مع قيام معنى الغاية
لقول العرب استنت الفصال حتى القرعى هي اصل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي له ان يتكلم لعلو قدره والاستنان هو ان يرفع يديه ويطرحهما معا في حالة العدو والقرعى جمع قريع وهو الذي
به قرح وهو بثر ابيض يخرج بالفصال فجعل عطفا وهو غاية لانتهاء الاستنان باستنانها فكانت
حقيقة قاصرة من حيث انها لم تخلص للغاية بموضعها في الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى
اي موضع كلمة الى حتى في الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى ان يكون جملة مبتدأة كقوله سرت حتى
ادخلها وغاية هي جملة مبتدأة كقولك خرج الناس حتى خرجنا هنا وذلك لانها في الاصل للغاية فوجب العمل

بل مهما امكن وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد بان يصلح منه ضرب المدة وان يصلح الاخر دلالة
على الانتهاء كالصياح في قوله ان لم اضربك حتى تصيح فان لم يستقم اي فان لم يوجد احد المعنيين او كلاهما
يحمل على المجازاة بمعنى لام كي لمناسبة بين المجازاة ومعنى الغاية لان الفعل الذي هو سبب ينتهي بوجود الجزاء كما
كما ينتهي بوجود الغاية وانما يحمل على المجازاة اذا اصلح الصدر سببا ولم يصلح الاخر غاية مع كون الصدر صالحا للسببية
يجعل للغاية نحو ان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر وينظر مالم يكن الصدر قابلا للامتداد في لكن عبدي حر ان
لم تجئني فلانا ما صنعت حتى يضربك في الجعل ههنا للغاية الا ان الاحتياج بما امتثل فيجعل بمعنى لام كي فاذا اتى
ولم يضربه برئ في يمينه ونظير مالم يكن الاخر صالحا للانتهاء كقوله عبدي حر ان لم اضربك حتى تضربني او تشتكي
فضربه ولم يضربه المضروب بر لفظا لان الضرب وان كان فعلا ممتدا لكن الضرب والشتم من المضروب لا يصلح
دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الضرب فيحمل على الجزاء فان تعذر ذلك يحمل على العطف اي ان
تعذر ان يجعل بمعنى لام كي يجعل مستعارا للعطف المحض فيبطل معنى الغاية وعلى هذا مسائل الزيادات
اعلم بان محمد ذكر في الزيادات رجل قال لرجل عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح او حتى تشتكي يدي او حتى
تشفع فلان او حتى يدخل الليل ثم ترك ضربه قبل هذه الاشياء انه يحنث لان الضرب يحتمل الامتداد بطريق التكرار
فيجعل غاية حقيقة فاذا امتنع عن الضرب قبل الغاية يحنث الا في موضع يغلب على الحقيقة عرف فحينئذ يعتبر العرف
كما لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت فهذا محمول على الضرب الشديد باعتبار العرف ولو قال عبدي حر ان
لم اتك غدا حتى تغديني فاتاه ولم تغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الاتيان
فلا يمكن حمله على حقيقة الغاية والاتيان يصلح سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون معناه لكي تغديني فكان شرط
بره الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء بالغداء وقد وجد ولو قال عبدي حر ان لم اتك حتى اتغدى عندك كان مسائل
للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح غاية للاتيان بل هو داع الى زيادة الاتيان ولا يصلح اتيانه
سببا لفعله ولا فعله جزاء لاتيان نفسه لان المكافي غير المكافي فلم يصلح للمجازاة فحمل على العطف المحض لتصحيح الكلام
فكان شرط البر وجود الامرين جميعا اذا اتاه فلم يتغد اصلا حنث ولو تغدى بعد غير متراخ عن الاتيان بر
واذا استعير للعطف استعير بمعنى الفاء دون الواو لان الفاء للتعقيب فكان التجانس بينه وبين الغاية
اشمل ومنها حروف الجر فالباء للالصاق وتصحبه الاثمان اي ومن جملة حروف المعاني حروف الجر
وسميت حروف الجر لانها تجر معنى الفعل الى الاسم او الاسم الى الاسم نحو مررت بزيد والمال لزيد اما الباء
فللالصاق بدلالة استعمال العرف فيه وهو اقوى دليل في اللغة كالمتبع في احكام الشرع ثم الالصاق يقتضي
طرفين ملصقا وملصقا به فما دخل عليه الباء هو الملصق به والطرف الاخر هو الملصق ولذلك تصحب الاثمان
حتى لو قال اشتريت منك بهذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا فيصح الاستبدال به قبل القبض اذ لو كان مبيعا
لما جاز الاستبدال به قبل القبض يعني كان الكر مبيعا كما لو كان دينا كذا في المبسوط بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر فقال



اشتريت منك كر حنطة جيدة بهذا العبد فان الحنطة تكون سلما حينئذ لا تجوز الا مؤجلا ولا يصح الاستبدال
به قبل القبض لان الباء للالصاق لان الباء للالصاق فاذا قرنه بالكر فهو الصوت الكر بالعبد الذي
هو اصل في البيع اذ المبيع اصل فيه حتى يشترط وجوده لصحة البيع والالصاق للاتباع فيكون الاصل والثمن
في البيع تبع حتى يشترط وجوده لصحته بخلاف ما اذا لم يقرن الباء بالكر فانه يكون هو الاصل لانه اضيف
البيع اليه فيكون مبيعا والمبيع الذي لا يكون الا سلما فيشترط تاجيل ولو قال ان اخبرتني بقدوم
فلان وكذا اي لو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الحق حتى لو اخبره كاذبا لا يعتق بخلاف ما لو
قال ان اخبرتني ان فلانا قد قدم فهو يقع على خبر الحق صدقا كان او كذبا لان في الاول اشترط الاخبار
الملصق بالقدوم لان الباء للالصاق والالصاق بالقدوم لا يتصور بل وجود القدوم فكان الشرط
الاخبار بطريق الصدق فالحق ثابت خبرا لكاذبا بخلاف قوله ان فلانا قدم حيث كان شرط الحنث مجرد الخبر
صدقا كان او كذبا لان قوله ان فلانا قد قدم خبر نفسه وهو المفعول الثاني للاخبار فصار كانه قال
قال ان اخبرتني خبرا بقدوم فلان والخبر اسم لكلام دال على امر كان او سيكون غير مضاف كيفيته الى الخبر
فكان شرط الحنث نفس الخبر فيتناول الصدق والكذب وكذا لو قال ان خرجت من الدار الا باذني
فانت طالق يشترط لكل خروج الاذن بخلاف قوله الا ان آذن لك حيث لا يشترط لكل الخروج الاذن لان
الباء للالصاق فاقتضى ملصقا به لغة وهو الخروج فصار المستثنى خروجا ملصقا بالاذن والمستثنى منه
نكرة في موضع النفي وهو الخروج الثابت بقوله ان خرجت لان الفعل يدل على المصدر لغة والشرط في معنى النفي
اذ معناه لا تخرجي خروجا فصار عاما وكل خروج كان بهذا الوصف صار مستثنى وبقي ما سواه من انواع
الخروج داخلا في الحظر فاذا اخرجت بغير اذنه يحنث بخلاف قوله الا ان آذن لك لانه تعذر الحمل هنا
على الاستثناء لعدم المجانسة لان الاذن غير مجانس للخروج فيجعل مجازا عن الغاية لما بينهما من المناسبة
لان ما قبل الغاية وما بعدها يخالف ما قبلها وما قبلها ينتهي بما بعدها وفي قوله بمشيئة
الله اي لو قال انت طالق او بارادته او بمحبته او برضاه لم تطلق اصلا لانه لما جعل الطلاق ملصقا به
بالمشيئة لا يقع قبل المشيئة اذ لا يتحقق الالصاق بغير الملصق به وهذا معنى الشرط اذ لا وجود للمشروط
بغير الشرط يعني ان التعليق بمشيئة الله تعالى ابطال للكلام بما عرف فلهذا لا يقع شيء كما لو قال ان شاء الله
وكذلك التعليق بالرضا والمحبة لا يقال لم لا يحمل الباء في صلة المشيئة واخواتها على السببية لانها قد
يستعمل بمعنى السبب قال الله تعالى جزاء بما كسبا اذ لو حملت على السببية يطلق في الحال كما لو قال
انت طالق لمشيئة الله لان التعليل يدل على تحقق الايقاع لا على انتفائه لانا نقول الحمل على ما ذكرنا من الشرط
اولى لانه اقرب الى الالصاق لان في الالصاق معنى الترتب لانه يقتضي ملصقا به متقدما على الملصق زمانا
ليمكن الالصاق به والترتب الزماني في الشرط والمشروط موجود بخلاف العلة مع المعلول لانهما متقارنان

ذمانا وقال الشافعي الى اخره قال صاحب المحصول الباء اذا دخل على فعل متعد بنفسه كقوله تع

وامسحوا برؤسكم يكون للتبعيض دون التحقيقية لانا نعلم الفرق بالضرورة بين قولنا مسحت المنديل بيدي

ومسحت بالمنديل يدي في افادة الاول الشمول وفي الثاني التبعيض فح يلزم مسح بعض الراس وهو ادنى ما يتناوله

اسم البعض فيكون تقديره بالواحد بثلثة اصابع او ربع الراس زيادة على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز بالاتفاق

ولا معنى لقول من يقول مطلق مسح البعض غير مراد لان ذلك يحصل بغسل الوجه ولا يتادى به الفرض بالاتفاق

فعرفنا ان المراد بعض مقدر وذلك مجمل فعله بيانا لانا نقول عدم الجواز لفوات التي تثبت الواجب

لا لعدم حصول مسح البعض فانه لو استوعب راسه بالمسح بعد غسل الوجه قبل غسل اليدين لا يعتد به

عند نا لفوات الترتيب وكذا ههنا وقال مالك الباء صلة اي زيدت للتاكيد لان المسح فعل متعد

فاكد بالباء كقوله تعالى تنبت بالدهن فصار التقدير وامسحوا رؤسكم فيلزم مسح الكل ولكنا نقول اما القول

بالبعض فلا تعرفه اهل اللغة كما قال ابن جني والموضوع للبعض حرف من فلو كان الباء للتبعيض لادى الى

علوه من اخلاف الاصل لانه لو كان للتبعيض مع انه للالصاق لكان مشتركا والاصل عدمه واما

الصلة فلان فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة بل يحمل الباء على حقيقتها في هذه الاية وهي الالصاق ثم التبعيض

ثبت بطريق آخر لا بالباء وبيان ذلك ان المسح لا بد له من آلة ومحل فاذا دخلت الباء في الالة كان الفعل متعديا

الى المحل وتصير المحل مفعولا به فيستوعب جميع المحل كقولك مسحت الحائط بيدي لانه اضيف الى جملته وان دخلت

في المحل بقي الفعل متعديا الى الالة وهذا لا يقتضي الاستيعاب وانما يقتضي الصاق الفعل بالمحل كله او بعضه كما في قوله

مسحت يدي بالحائط واذا ثبت هذا صار تقديرا لاية وامسحوا ايديكم برؤسكم فلا يقتضي استيعاب الراس

بالمسح لان المسح مضاف الى اليد والراس ولكن هذا الكلام يقتضي وضع آلة المسح على الراس فقد

ذكرنا لا يستوعب الكل عادة لان اليد لا يستوعب الراس عادة فصار المراد به اكثر اليد والاصابع اليد

الاصابع فان ما بين الاصابع وباطن الكف لا يستعملان في المسح عادة فيكفي بالاكثر الذي له حكاية الكل

وهو ثلثة اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا بحرف الباء كما زعم الشافعي رحمه الله وتعلمان المشايخ

في تقدير المسح طريقين احدهما ما ذكرنا والثاني لمطلق البعض لما لم يكن لان البعض المفروض في عامة الاعضاء

بعض مقدر فينبغي ان يكون كذلك ههنا ولهذا لو زاد على المقدار الذي قدر به لا يكون فرضا بالاجماع ولو كان

الداخل تحت الامر بعضا مطلقا لوقع الزائد فرضا كما لو ابدع على الاية البلث في فرض القراءة صار البعض

مجملا فتعرف بالسنة وهي توجب التقدير بالربع على ما عرف الا ان واثبات الاجمال بهذا الطريق نوع ضعف

فان المختصر لا يسلم الاجمال في الاية وقال بل مطلق البعض بلى الثابت بالنص وهو متعلق فلذلك اختار فخر الاسلام

ههنا الطريق الاول ثم انه اسلم وعلى للالزام بكلمة على وضعه للاستعلاء قال زيد على الحمل

وقال علينا اعلى ومنه قولهم على الف درهم دين لان الدين يتعلق في ذمته ويعلوه والعلاء و لغلام على

---



ذمن في المحاب دون غيرهن فكانت في مثل هذا الموضع للايجاب لانه يحتمل الوديعة لان الحفظ يجب عليه

في الوديعة ثم انها استعارت للباء لان اللزوم يناسب الالصاق وان الشيء من لزوم الشيء كان ملتصقا به

لا محالة وللشرط وهي حرف الجر ايضا تعضدها البعض لان كل واحد منها توصل الفعل الى الاسم وتستعمل الضا

بمعنى الشرط باعتبار الجزاء متعلق بالشرط فيكون لازما عند وجوده فكان استعمالها في الشرط حقيقة بالمعاملات

في المعاوضات المحضة وهي التي تخلو عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح كانت بمعنى الباء التي تصحب الاعواض

لان العمل بالحقيقة لا يحتمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لما بين العوض والمعوض من اللزوم والاتصال

في الوجوب ولا يحمل على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق بالخطر لانه من القمار فيحمل على ما يحتمله

تصحيحا للكلام وكذا اذا استعملت في الطلاق عندهما اذ الطلاق يصلح ان يكون معوضا والمال عوضا فاذا قالت

طلقني ثلثا على الف درهم فطلقها واحدة تجب ثلث الالف عندهما كما في قولها بالف ويكون الواقع بائنا وعند

ابي حنيفة رح للشرط لان الطلاق وان دخله المال قابل للتعليق ولم يمنع معنى المعاوضة صحة التعليق لانه

تابع فتصير هذا منها طلبا لتعليق المال بشرط الثلث تعليقا لا التزام للمال بشرط الثلث فاذا خالف الزوج

امرها بان طلقها واحدة لم يجب المال لعدم الشرط وهو الثلث ويكون الواقع رجعيا عنده لانه طلاق

بلا مال ويكون على بمعنى الشرط عنده لان اصلها اللزوم فاستعيرت للشرط لانه يلازم الجزاء

ومن للتبعيض واذا قال من شئت الى اخره قال المحقق من ائمة النحو معنى من الاصل الابتداء الغاية نحو

سرت من البصرة وكونها مبعضة في اخذت من الدراهم ومبينة في فاجتنبوا الرجس من الاوثان

وهو يلزم في قولك ماخاتم من احد راجع الى الحد فانه قولك احدث من الدراهم ان ذلك اكان الدراهم

موضع احداث وابدائه غايته وكذا معنى قوله ماخاتم من احد حقيقة من واحد هذا الجنس وكذا معنى قوله

فاجتنبوا اجعلوا مبتدا الاجتناب الاوثان فيكون معنى الابتداء الغاية مستفادا من الجميع الى وقد يكون للتبعيض

في بعض المواضع وهذا هو المختار الا ان بعض الفقهاء لما وجدوها الكثير استعمالها في التبعيض جعلوها

اصلا فيه وفيما سواه داخلا اليه بما ذكر المسائل وفي بعض نسخ اصول الفقه انها للتبعيض والابتداء

الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد في موضعه حقيقة واما المسئلة فقد بيناها في باب العام في مسئلة

من شئت من عبيدي عتقه والى لانتهاء الغاية هذه الكلمة موضوعة لانتهاء الغاية على

مقابلة من تقول سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة منقطع سيرك كما ان البصرة مبتداه ولذلك

استعملت في آجال الديون لان آجال الديون غاياتها ولو دخلت في الازمنة قد يكون للتوقيت وهو

الاصل وقد يكون في التاجيل والتاخير ومعنى التوقيت ان يكون الشيء ثابتا في الحال وينتهي بالوقت المذكور

لولا الغاية لكان ثابتا فيما وراها ايضا كقولك آجرتك هذه الدار الى شهر وشرطه ان يكون المغيا

قابلا للتوقيت ومعنى التاخير والتاجيل ان لا يكون الشيء ثابتا في الحال ايضا كالبيع الى شهر فانه لثبا

المطالبة الى مضي الشهر ولولاه لكانت المطالبة ثابتة في الحال ويعمل السهر ايضا        وان كانت
قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم وان لم يحتمل في وجودها الى المغيا لم يدخل الغاية في حكم المغيا لانه
اذا كانت قائمة بنفسها لم تستتبع المغيا كقوله لفلان من هذا الحائط الى هذا الحائط لم يدخل الغايتان
وان لم تكن اي وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان اصل الكلام اي صدر الكلام متناولا للغاية اي واقعا على المغيا
والغاية جميعا فيدخل وكان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فتبقى الغاية داخلا كالمرافق بقوله تعالى
وايديكم الى المرافق عند علمائنا الثلثة لانها لولا لاستوعبت الوظيفة كل اليد اذ اللفظ يتناول
الايدي الى الاباط وبعد ذكرها لا تبقى الا ما وراءها فكان ذكرها لاسقاط ما وراءها
ولا يقال الباء الجار والمجرور متعلق وهو قوله فاغسلوا في هذه الآية فكيف يكون جعله غاية
للاسقاط وانه ليس بمذكور والمضمر لانا نقول نعم تعلق الجار والمجرور بالغسل ظاهرا
ولكن المقصود هو الاسقاط دون مد الحكم فيكون غاية للاسقاط معنا ومقصودا فيكون
العبرة للمعاني دون الظواهر ولهذا ذكر صاحب الكشاف في هذه الآية ان الى يفيد
معنى الغاية مطلقا فاما دخولها في الحكم وخروجها فامر يدور مع الدليل        وفي
للظرف وهذه الكلمة تجعل ما تدخل عليه ظرفا لما قبلها كقولك زيد في الدار هذا اصله ثم قيل
زيد ينظر في العلم واتانا في حاجة مجاز على معنى ان العلم جعل وعاء لنظره وتأمله وعلى
معنى ظرف العناية الاجابة صارت كانها قد اشتملت عليه لغلبتها على قلبه وهمه لكنهم
اختلفوا في حذفه واثباته فقال ابو يوسف ومحمد هما سواء في قول الرجل انت طالق
في غد او غدا حتى لو نوى آخر النهار في قوله في غد لا يصدق قضاء كما لا يصدق في قوله غدا
لان حذف الحرف في واثباته في الكلام سواء اذ لا فرق بين قوله صمت يوم الجمعة وصمت في يوم الجمعة
وفرق ابو حنيفة رحمه الله بينهما وقال لو نوى في قوله في غد آخر النهار يصدق ديانة وقضاء وفي قوله
غدا يصدق ديانة لا قضاء لان الظرف اذا اتصل به الفعل بغير واسطة اقتضى استيعابه لانه شابه
المفعول به من حيث انه صار معمولا للفعل ومنصوبا به الا ترى انه اذا اتسع في مثل هذا الظرف
ولم يعد فيه حرف في اخرج الى المفعول به في جواز الاخبار عنه بالذي كما في المفعول به كالوقت متسعا
سرت يوم الجمعة الذي سرته يوم الجمعة كما تقول ضربته زيد ولم يجز ان تقول الذي سرت فيه يوم الجمعة
واذا اتصل به الفعل بواسطة حرف في اقتضى وقوعه في جزء اذ لا يستدعي وقوع الظرف فيه الاستيعاب
واذا ثبت ذلك قلنا اذا قال غدا ونوى آخر النهار لم يصدق قضاء لانه يقتضي استيعاب الطلاق
جميع الغد ولا بد من ان يكون واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى آخر النهار فقد غير موجب
كلامه الى ما فيه تخفيف عليه فلا يصدق قضاء ولكنه يصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه ولو قال

في قوله في غد موجب كلامه الوقوع في جزء من الغد مبهم والى العبد تعيينه فاذا نوى آخر النهار
كان في نيته تعيينا لما ابهم لا تغيير الحقيقة فيصدق قضاء وديانة ما دام لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لعدم
المزاحم وللسبق فلذلك يقع فيه وذلك مثل قوله ان صمت الدهر انه يقع على صوم الابد ولو قال ان صمت
في الدهر يقع على صوم ساعة حتى ان نوى الصوم الى الليل وفيه ثم يفطر بعد ذلك
واذا اضيف الى مكان اي اذا اضيف الطلاق الى المكان بان قال انت طالق في الدار او في الظل طلقت
في الحال حيث ما كانت اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان الا ان يضمر الفعل بان اراد بقوله في الدار في دخولك
الدار فيصير بمعنى الشرط ولا تطلق في الحال لانه ذكر المحل واراد الحال وذلك من انواع المجاز فيصح
ارادته ويصير في معنى الشرط لان الدخول لا يصلح ظرفا للطلاق بمعنى ان يكون شاغلا له لانه عرض
لا يبقى فيعمل العمل بحقيقته فيجعل مجازا عن المعنى المقارنة لان في الظرف معنى المقارنة فصار بمعنى الشرط
فيتعلق الطلاق بالدخول الا انه لا يكون شرطا محضا فيقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه ولهذا قال
بمعنى الشرط وقال بعضهم يجعل مجازا عن معنى الشرط للمناسبة بينهما من حيث ان كل واحد منها يقتضي تحقق
فيتعلق الجزاء به فعلى هذا يقع الطلاق متأخرا عن الدخول ولكن الاول اصح فانه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك
لم يقع وجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو كان بمعنى الشرط لطلقت كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق اليه
اشار القاضي الامام فخر الدين خان        ومع للمقارنة بمعنى اصل الاشتراك عنه
في اصل الوضع ولذلك يقع تطليقتان في قوله انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة دخل بها
او لم يدخل وذكر في الهادي للشاذي ان مع اذا كان ساكن العين فهو حرف وان كان متحرك العين
فهو اسم وكلاهما بمعنى المصاحبة وفي الصحاح قال محمد بن السري الذي يدل على ان مع اسم حركة
آخره مع تحرك ما قبله وقد يسكن وينون تقول جاؤا معا وفي بعض كتب النحو انه من الظروف كونه
ان يكون انتصابه على الظرف كانتصاب عند من قال تقول جاء فلان من معهم بخفض العين كما تقول جاء
من عندهم وكذلك حاله ان تقدم رفعه فمعنى قوله ان قولك زيد مع عمرو معناه في مصاحبة عمرو كما في قولك
زيد عند عمرو في قولك زيد عند عمرو اي في حضرته        وقبل للتقديم اي السبق فاذا وصف الطلاق
بالقبلية للطلقة فيكون ايقاعا في الحال ولا يقتضي وجود ما بعده حتى لو قال لامرأته انت طالق قبل دخولك
الدار او قال قبل قدوم زيد انت طالق قبل غروب الشمس تطلق للحال ولو قال لغير الموطوءة انت طالق
واحدة قبل واحدة تقع واحدة ولو قال قبلها واحدة تقع بهاء الكناية تقع ثنتان        وبعد للتأخير
وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل حتى لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان ولو قال بعدها
تقع واحدة والاصل ان الظرف قبل الكناية كان صفة لما بعده واذا لم يتقدم كان صفة لما قبله وان الايقاع
الطلاق في الماضي ايقاع في الحال لكونهما لا يملك الايقاع في الحال على ما ذكرنا لك في الاسناد والواقع في الماضي واقع

في الحال فيست ماتي وسعه والقبلية في قوله انت طالق واحدة قبل واحدة صفة للاولى فيبين بها
ولا تقع الثانية لفوات المحلية وفي قوله قبلها واحدة صفة للثانية فاقتضى ايقاعها في الماضي
وايقاع الاولى في الحال اذ ايقاع الثانية قبلها مقتضى بان يقعا معا والبعدية في قوله بعد واحدة صفة للاولى
فاقتضى ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها فيقعان وفي قوله بعدها واحدة للاخرى فيبين بالاولى
وتلغو الثانية لفوات المحلية وقيل حكم بعد في الطلاق نقيض حكم قبل في الطلاق واصل ذلك الاقرار فانه لو قال
لفلان علي درهم بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان لان معناه بعد درهم فلي وجب او بعده درهم وجب
ولا يفهم من الكلام الا هذا والقبل والبعد يستويان اذا قطعا عن الاضافة ونوي بهما وبنيا على الضم
اما اذا لم يكن المضاف اليه محذوفا منويا يكونان معربين    وعند للحضرة حتى لو قال لفلان عندي
الف كان وديعة لان هذه الكلمة عبارة عن القرب في اصل الوضع وهي تحتمل القرب من يده فيكون اقرارا
بالامانة ويحتمل القرب من ذمته فيكون اقرارا بالدين فلا يثبت به الا الاول وهو الوديعة الا ان يقول
الف دين كان قوله عندي يحتمل فيصح تفسيره بما هو المحتمل كذا في المبسوط وعلى هذا قلنا اذا قال للموطوءة
انت طالق كل يوم ولم يكن له نية طلقت واحدة عندنا خلافا لزفر ولو قال في كل يوم او مع كل يوم طلقت
ثلثا في ثلثة ايام لانه اذا لم يذكر كلمة الظرف يكون الكل ظرفا واحدا فلا يثبت الا واحد وان تكررت الايام
واذا ذكر كلمة الظرف يجعل كل يوم ظرفا وانما يتحقق ذلك اذا تحقق طلاق في كل يوم وذلك ان صفة
كلامه وصف وقد وصفها بالطلاق في كل يوم وبالطلقة الواحدة تتصف في الايام كلها وانما جعلنا كلامه ايقاعا
ضرورة تحقق الوصف وبهذه الضرورة لا يثبت بالواحدة كالطلاق في قوله في كل يوم لان في الظرف والزمان ظرف الطلاق
من حيث الوقوع فيه فما يكون اليوم ظرفا له لا يصلح الغد ظرفا له فيتجدد الايقاع ليتحقق ما اقتضاه حرف في كذا
في المبسوط    ومن يستعمل الى اخره اعلم ان غير من الاسماء الملحقة على ابهامات الاسم به من السوي
والالف واللام والاضافة ويستعمل صفة للنكرة بحيث لا يتعرف بالاضافة وان اضيف الى المعارف ويستعمل
استثناء لمشابهته به وهو الا من حيث ان كل واحد منهما مغاير لما قبله والفرق بين كونه صفة
واستثناء انه لو قال جاءني رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيدا جاء او لم يجئ بل كان خبرا ان غيره جاء ولو قال
جاء القوم غير زيد بالنصب كان اللفظ دالا ان زيدا لم يجئ والفرق الثاني ان استعماله صفة مختص
بالنكرة كما مر انه صفة النكرة لا يختص بالنكرة ولهذا قالوا اذا قال لفلان علي درهم غير دانق بالرفع يلزمه درهم تام
اي درهم مغاير للدانق ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانق اي ينقص من الدرهم
دانق والدانق اسم للدانكسنك الذي يكون سدس منه درهما ولو قال لفلان علي دينار غير عشرة دراهم
بالرفع يلزمه دينار تام ولو قال غير عشرة بالنصب فكذلك عند محمد لان الجنسية صورة ومعنى
شرط لصحة الاستثناء عنده والدرهم لا يجانس الدينار صورة فيكون من الاستثناء المنقطع وهو لا يطرق

المعارضة كاستثناء الثوب وعند ابي حنيفة وابي يوسف ينقص من الدينار قيمة عشرة دراهم لصحة
الاستثناء لانه لا مجانسة معنى وهو كاف لصحة الاستثناء لما مر في باب البيان ان شاء الله تعالى
ومنها حروف الشرط اي من حروف المعاني حروف الشرط اي كلمات الشرط والفاظ الشرط وتسميتها
حروفا باعتبار ان الاصل فيها كلمة ان وهي حرف وان اصل فيها لانه اختص بمعنى الشرط ليس له معنى اخر سواه
بخلاف سائر الشرط    وانما يدخل على امر معدوم اي يدخل حرف ان على كل شان معدوم لانه للمنع
او للحمل والمنع عن الموجود او الحمل عليه لا يتحقق على خطر اي متردد بين ان يوجد وان لا يوجد ولهذا لا يجوز
احترازا عن المستحيل وعن الفعل المتحقق لا محالة كمجيء الغد بالنظر الى العادة ولهذا لا يجوز ان يقال ان جاء
غد او طلعت الشمس اخرج لانها طالعة خرج او لم يخرج كذا قاله عبد القاهر ولا يدخل على الاسماء
لان معنى الخطر في الاسماء لا يتحقق ولهذا قلنا اذا قال لامراته ان لم اطلقك فانت طالق ثلثا لم تطلق لا يحنث
حتى يموت احدهما قبل ان يطلقها لان ان للشرط المحض فانه جعل عدم ايقاع الطلاق عليها شرطا ولا يتحقق
وجود هذا الشرط ما بقيا حيين ثم ان مات الزوج تطلق قبل موته بساعة لان الشرط يتحقق فيها
اذا لم يدخل بها فلا ميراث لها لان امرأة الفار انما ترث اذا كان في العدة وان دخل بها فالمختار
لوقوع الطلاق عليها قبيل موته باختياره وهو ترك التطليق فصار فارا فترث وفي النوادر لا تطلق
بموتها لان اليأس المحصل للحنث لا يحصل بموتها لتصور التطليق من الزوج ووجود الشرط عند انقضاء
محل الطلاق بخلاف الزوج فانه كما اشرف على الهلاك وقع اليأس عن التطليق منه والصحيح ان موتها كموته
لانها اذا اشرفت على الموت فقد تحقق عجزه عما لا يسع التكلم بالطلاق وذلك القدر من الزمان صالح
لوقوع المعلق لوجود الشرط والمحل باق فيقع والموت كالمرتد حكما لا حقيقة فلا يشترط فيه ما يشترط في حقيقة
الارسال ولهذا يقع المعلق وان كان لا يقدر على الارسال في هذه الساعة اللطيفة ولا ميراث للزوج منها
لانها بانت قبل الموت فلم يبق بينهما الزوجية عند الموت كذا في المبسوط    واذا الى اخره اعلم ان
اذا من الظروف اللازمة ظرفيتها ويضاف ابدا الى الجملة الفعلية وفيه معنى المجازاة لانه للاستقبال وفيه ابهام
فيناسب المجازاة اذ الشرط لا يكون الا مستقبلا مجهول الشان لتردده بين ان يكون وان لا يكون ولهذا اختص اذا
بالجملة الفعلية وانه قد يكون ظرفا غير متضمن لمعنى الشرط كما في قوله والليل اذا يغشى فيجازى بها اي بكلمة اذا
مرة بمعنى يستعمل للشرط وهو يسقط عنه الظرف مرة ويستعمل للوقت مرة والحاصل ان اذا مشتركة بين الشرط
والوقت عند الكوفيين فاذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت فصارت بمعنى ان وهو مذهب ابي حنيفة
وعند البصريين هي موضوعة للوقت ويستعمل للشرط من غير سقوط معنى الوقت مثل متى وهو مذهب ابي يوسف ومحمد
فاذا قال لامراته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عند ابي حنيفة ما لم يمت احدهما كما في قوله
ان لم اطلقك وعندهما يقع اذا فرغ كما في قوله متى لم اطلقك فانت طالق لهما انه اضاف الطلاق الى

الى وقت خال عن التطليق وكما سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق قوله اذا تستعمل للوقت كقول الشاعر

اذا تكون كريهة ادعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب [illegible] ويستعمل للشرط الخالص كقول الشاعر

واذا تصبك خصاصة فتجمل * معناه ان تصبك لان الفاء في فتجمل [illegible] ولا تدخل في متى ولان اذا

اصابة الخصاصة مما يحظر الوجود [illegible] وكلمة اذا كانت بمعنى الوقت انما تستعمل في الامر الكائن

او المنتظر الذي لا ريب فيه عادة او شرعا كمجيء الغد والقيام الى الصلوة ولو نفينا معنى الوقت لما جاز

استعمالها في الامر المتردد كحكم متى فانها تستعمل في الامور الكائنة واذا ثبت الوجهان فيها اذا على التعارض اعنى

الوقت والشرط الخالص كما بيّنا فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق الا عند [illegible] وان حمل على الوقت يقع

في الحال كما في متى [illegible] فالخلاف فيما اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى احدهما فهو على ما نوى بالاتفاق واذا ما

مثل اذا الا ان دخل ما لحق معنى المجازاة باتفاق النحويين [illegible] يحتمل الكلمة لا تعمل

فيما بعدها نحو اذا ما اتيتني [illegible] لانه كان اسما تضاف الى الجمل غير عامل

فجعلته حرفا من الحروف المجازاة عاملة [illegible] ما في اذا اصله كذا [illegible] الحروف

وهي للوقت المبهم في اصل الوضع لكن لما كان الفعل [illegible] للشرط ولزم في باب المجازاة وجزم بها مثل ان

ولكن مع قيام معنى الوقت فوقوع الطلاق بقوله [illegible] فانه طالق عقيب اليمين لوجود وقت

لم يطلقها فيه وكلما ومتى وما يستعمل للشرط [illegible] الفاظ العموم وروى عنه [illegible] ابي يوسف

ومجرد اعلم ان لو فيه معنى الشرط [illegible] بالاخرى [illegible] جوابا للاولى

كان الا ان تجعل الفعل للاستقبال وان كان ماضيا ولو تجعله للمضي وان كان للمستقبل [illegible] قولهم لو للامتناع

الشيء لعدم غيره لان الفعل الثاني [illegible] لامتنع الاول لان الفعل

اذا اعدم في الزمان الماضي [illegible] فكان الثاني [illegible] لو قال

لعبده لو دخلت الدار لعتقت ولو لم يدخل [illegible] في الزمان الماضي ودخلها بعد كان ينبغي ان لا يعتق

لان معناه لو كنت دخلت الا ان العرب علق العتق بالدخول الذي يوجد في المستقبل لان لو لما آخاها كلمة ان في معنى

الشرط يستعمل في الاستقبال كان وعليه تخرج ما ذكر في الكتاب وهو قوله انت طالق لو دخلت الدار وان الطلاق

لا يقع حتى تدخل الدار رواه ابن سماعة عن محمد [illegible] ولم يذكر محمد وكذا لم يذكر خلاف

[illegible] وليس في هذه المسئلة نص عن ابي حنيفة رضي الله عنه وكيف سؤال عن الحال

كلمة كيف اسم مبهم غير متمكن [illegible] لمكان الياء وهي للاستفهام

عن الاحوال [illegible] كيف ذلك صحيح ام سقيم قال سيبويه كان [illegible] والاحوال

شروط الا انه [illegible] والكيفية [illegible] ان تكون

فيه كيف تكون [illegible] وذكر في الصحاح اذا ضممت اليها ما جازى بها تقول كيف ما تفعل افعل واذا ثبت انه



سؤال عن الحال قال ابو حنيفة رضي الله عنه [illegible] لامرأته انت طالق كيف شئت تطلق قبل المشيئة ثم ان كانت غير موطوءة

فقد بانت لا الى عدة ولا مشيئة لها وان كانت موطوءة فالطلقة الواحدة رجعية والمشيئة اليها في المجلس بعد ذلك

فان شاءت البائنة وقد نواها الزوج تطلق بائنة وان شاءت ثلثا وقد نوى الزوج تطلق ثلثا وان شاءت واحدة

بائنة وقد نوى الزوج ثلثا فهي واحدة رجعية وان شاءت ثلثا وقد نوى الزوج واحدة بائنة فهي واحدة رجعية لانها [illegible]

غير ما نوى ولا يعتبر ولا يقال ينبغي ان لا يحتاج الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها يجب ان تستقل باثبات

ما فوض اليها اعتبارا بما تم التفويضات لانا نقول انما فوض اليها حال الطلاق والحال [illegible] البينونة والعدد

يحتاج الى النية اعني احد المحملين [illegible] ابي بكر الرازي والطحاوي ان نية الزوج ليس بشرط وانما يجعل

الطلاق بائنا او ثلثا [illegible] ابي حنيفة رح فان قيل [illegible] تضاف الى [illegible] وقد تضاف الى

[illegible] ويكون للتعليق باوصافه كما في قولك كيف شئت او افعل كيف شئت [illegible] ان الفعل يكون منه

ثابتة [illegible] انا لا ننكر دخوله على [illegible] ولكنا نقول لا اصل ما دخل [illegible] وانما يتعرض

لوصفه [illegible] لطلب الفعل [illegible] قبل دخول كيف [illegible] وجود الطلاق في الحال وكذا بعد دخوله

[illegible] انت طالق يوجب وقوع الطلاق في الحال قبل دخول كيف عليه فكذا بعد دخوله لانه لا يتعرض لاصل الكلام

فما قاله ابو حنيفة رح حقيقة الكلام وما قالاه معنى الكلام عرفا [illegible] كذا في الاسرار والمبسوط وعندهما لا يقع عليها

شيء ما لم تشأ فاذا شاءت فالتفريع كما قال ابو حنيفة رح وعلى هذا الخلاف قوله لعبده انت حر كيف شئت عتق عنده

بلا مشيئة وعندهما لا يعتق بلا مشيئة كذا في المبسوط وهذا معنى قوله [illegible] والابطل ولا تقع عندهما ما

لم تشأ في المجلس [illegible] ان ما فوض وصف الطلاق اليها كالرجعة والبينونة والتنجيز والعدد [illegible] تفويضا

لنفس الطلاق اليها ضرورة ان الوصف لا ينفك عن الاصل [illegible] يتعلق الاصل بالتعلقة فصار الطلاق

على اي وجه شاءت مفوضا اليها وله انه انما [illegible] بمشيئتها ما علقه الزوج بمشيئتها [illegible] ما لم يعلق وكلمة

كيف لا ترجع الى الاصل فيكون [illegible] اصل الطلاق ومفوضا للصفة الوصف بعد وقوع الاصل لعدم المحل [illegible]

[illegible] الصفة [illegible] وفي الموطوءة المحل باق بعد وقوع الاصل ولها المشيئة في الصفة بعد وقوع الاصل

عند ابي حنيفة رح فان يجعله بائنا او ثلثا كما نويا [illegible] وقالا اي قال ابو يوسف ومحمد رح ما لا يقبل

الاشارة اي ما لا [illegible] من الامور الشرعية كالطلاق والعتاق يرجع الكلمة الى الاصل اي اصل الطلاق

لتعذر حملها على السؤال عن الحال [illegible] وجود الاصل ولو لم نحملها على الاصل لاحتجنا الى الالغاء والعمل بما ذكرنا

اولى من الالغاء واعلم ان معنى الاستفهام [illegible] كيف يبقى [illegible] كما [illegible]

انظر الى كيف تصنع اي الى حال صنعته وكم اسم العدد كم اسم غير متمكن موضوع للكناية

عن الاعداد وفي الصحاح كم اسم ناقص مبهم مبني على السكون وان جعلته اسما تاما شددت آخره [illegible]

فدلت الكثرة من الكم والكمية فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشية ويتقيد بالمجلس

وكان لها ان يطلق نفسها واحدة او ثنتين او ثلثا بشرط مطابقتها ارادة الزوج وذلك لان كلمة كم للعدد المبهم
والعدد هو الواقع في الطلاق اما مقتضى كقوله انت طالق اذ التقدير انت طالق طلقة واحدة واما مذكورا
كما في قوله انت طالق ثلثا او ثنتين او واحدة وهذا معنى قول الشيخ كم اسم العدد الواقع ولما كان كذلك
وقد دخلت للمشية في نفس الواقع الذي هو العدد تعلق اصله بالمشية بخلاف كيف ولما كانت للعدد
المبهم صارت عامة وكان لها ان تشاء الواحدة او الثنتين او الثلث واذا لم تشأ في كلامه دلالة على الوقت
تعلقت المشية بالمجلس الى هنا المتن في شرح الجامع وحيث واين اسمان للمكان اي للمكان
المبهم وبنيا لما بينهما بالغايات لابهامهما حيثا الا مضافة الى الجملة والضم والكسر والفتح لغة في حيث
اما الضم لما بينها الغايات واما الكسر لالتقاء الساكنين واما الفتح لاستثقال الكسر مع الياء فاذا قال
انت طالق حيث شئت واين شئت لا تطلق حتى المشية ويتوقف بالمجلس لانهما من ظروف المكان ولا اتصال
للطلاق بالمكان فلغونا ذكره وبقي ذكر المشية في الطلاق فيقتصر على المجلس ولا اذا الغاذكر المكان
بقي قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع في الحال كما في قوله انت طالق في دخلت الدار لانا نقول لما تعذر العمل
بالظرفية جعلناهما مجازا لحرف الشرط لما ركنهما في الابهام والاستعارة اولى من الالغاء ولا يقال لم لا يجعل
بمعنى اذا ومتى حتى لا يبطل بالقيام عن المجلس كما في اذا ومتى وفيه رعاية معنى الظرفية لانا نقول انما جعلناهما
مجازا لمعنى الشرط فيجعل مجازا لحرف ان اولى اذ هو الاصل في باب الشرط وما سواه ملحق به كذا في الفوائد
الظهيرية وللسائل ان يقول لما جعل مجازا لمعنى الشرط الذي فيه جهة الحقيقة اولى الجمع المذكور ذكر
سمي الجمع من جملة حروف المعاني الحروف الموضوعة للذكور والاناث وهي علامة الغائبين والمخاطبين
العلماء اختلاف في فصل منها وهو ان اللفظ بعلامة الذكور مطلقا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا
يتناول الاناث المنفردات وبعض اصحاب الحديث يقول لا يتناول الاناث الا بدليل ولو ذكر بعلامة
التانيث يتناول الاناث خاصة بالاتفاق وقالوا ان كل علامة تختص بفريق باعتبار اصل الوضع فهو حقيقة
والكلام عند الاطلاق يحمل على حقيقته واستدلوا بقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات الاية ولو كان صيغة المسلمين
يتناول الاناث لكان ما بعده تكرارا بلا فائدة وما روي في سبب نزوله ان النساء شكون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقلن ما بالنا لم نذكر في القرآن فانزل الله تعالى هذه الاية ولو كانت صيغة الذكور يتناولهن لم يصح الحال لكن
بسبب الحق ومعه وقد كن اهل اللسان ولكنا نقول من عادة اهل اللسان تغليب الذكور على الاناث في الخطاب
وادخال النساء تبعا للذكور كما هن اتباع لهم في اصل الخلقة واي ما دلنا فهو دلنا فهو بناطلنا اتفقنا والقبائل
آدم وحواء واما قوله ان المسلمين والمسلمات فلتطييب قلوبهن على ما ذكر في سبب نزول الاية على هذا
الاصل المسئلة المذكورة في المتن واما الصحيح فكذا الثابت بالظهور البين لانكشاف التام وهو احتراز
من الظاهر وقيل لا يتبين فقد احتزنا هو بالاستعمال او بالعرف ليستثنى من النص او المفسر واليه اشار في الميزان

انفرادها اقرب اولا لا ينفي اصله الا نوى ان اصله داخل في الكلام الثاني فلو جعل التدارك بنفي اصله
لاجتمع النفي والاثبات في شيء واحد وذلك باطل فعلم ان التدارك في هذا باثبات الزيادة التي نفاها اول الكلام
تقديرا فكانه قال على الف لا بل معه عشرة ثم استدركه بقوله بل الفان كما يقال جئت بحجة بل بحجتين كما
يقال جاني رجل بل رجلان وسني ستون بل سبعون وقال زفر رحمه الله الاف وهو القياس لان
كلمة بل لاستدراك الغلط بالرجوع عن الاول ورجوعه عن الاقرار بالالف باطل واقراره بالالفين صحيح
القائم مقام الاول صحيح فيلزمه المالان كما لو قال الا من انه انت طالق واحدة بل ثنتين ولكنا
نقول ان التدارك في الاعداد بان ينفي انفراد الاول ويراد بالثاني كماله بالاول وهذا في الاخبار يكن
كما بينا واما الانشاء فلا يحتمل تدارك الغلط لانه اخراج عن العدم الى الوجود ولا يتصور الغلط فيه
الا بعد ثبت ما لا يمكن نفيه فاما الخبر فيحتمل الصدق والكذب فيمكن تداركه بالصدق في نفي الكذب
في الطلاق قبيل الانشاء والاقرار من قبيل الاخبار فيحتمل التدارك ولو قال لغير الموطوءة انت طالق
واحدة لا بل ثنتين تقع واحدة لانه قصد اثبات الثاني مقام الاول ولم يمكن لان المحل لم يبق بعد
ما بانت بالاول ولكن للاستدراك بعد النفي اعلم ان لكن يستدرك به ما تقدم في الجملة التي قبلها
من التوهم نحو قولك ما جاءني زيد لكن عمرا فلو توهم ان عمرا غير جاء فازلت بذكر هذا
التوهم والفرق بينه وبين بل من وجهين احدهما ان لكن يستدرك به بعد النفي خاصة بخلاف بل فانه
يستدرك به بعد الايجاب والنفي جميعا وهذا اذا عطف مفردا على مفرد واما في الجمل فهي كبل في مجيئه
بعد النفي والاثبات والثاني ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثبات ما بعده واما نفي ما قبله فليس بحكم الكلمة
بل هو ثابت بدليله وموضوع النفي بخلاف بل فان موجبه وضعا نفي الاول واثبات الثاني
العطف الى الجزء الاستثناء منقطع بمعنى لكن من قوله ولكن للاستدراك اي لكن العطف بطريق الاستدراك
انما يصح عند اتساق الكلام اي انتظامه وذلك بطريقين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض
والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا ينافي اخر الكلام اوله فاذا فات احد المعنيين
لا يثبت الاتساق ولا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستدركا مستانفا مثال فوات المعنى الاول رجل في يده
ما قرب لانسان فقال المقر له ما كان لي قط لكنه لفلان اخر فان وصل الكلام فهو للمقر الثاني وهو
فلان فان فصل فهو رد على المقر الاول لان قوله ما كان لي قط تصحيح لنفي الملك حملا على العبد فيحتمل الرد
نفيا عن نفسه الى المقر الثاني ويكون تحويلا لا ردا للاقرار وبصير قابلا له مقرا به لغيره واذا وصله اي قوله
لكنه لفلان كان وصله بيانا انه نفاه اي الملك عن نفسه الى الثاني لانه نفاه مطلقا واذا فصله كان
مثل نفيا مطلقا اي نفيا عن نفسه اصلا لا نفيا عن احد ومثال فوات المعنى الثاني ما ذكر في المتن

وهو ان الامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة
وخمسين او قال ولكن اجيزه ان زدتني خمسين انه يفسخ النكاح ويجعل لكن مبتدأ لانه نفي فعل واثبات بعينه
فلم يكن الكلام متسقا ولهذا لان نفي الاجازة واثباتها لا يتحقق فيجب العطف فيتبين العقد بقوله لا اجيز ويكون
قوله ولكن اجيزه بمائة وخمسين ابتداء بعد الانفساخ والمهر في النكاح من الروافد فيصح مع فساده ونفيه
ولا لغى العقد بنفيه واو لاحد المذكورين اعلم ان او يدخل بين الاسمين او الاكثر من
فعلين فيتناول احد المذكورين باعتبار اصل الوضع وقيل ان او في الخبر للشك وفي الامر للتخيير
نحو خذ هذا او ذاك او للاباحة نحو جالس الحسن او ابن سيرين فله مجالستهما والنهي قال القاضي
ابو زيد والصحيح ما ذكرنا اولا لان الشك ليس بمقصود حتى يوضع له كلمة لان الكلام وضع للافهام
وليس في التشكيك افهام فلا يكون حقيقة الا انه في الاخبارات يفضي الى الشك باعتبار محل الكلام فانه اخبر
عن مجيء احدهما في قوله جاءني زيد او عمرو ومعلوم ان فعل المجيء وجد من احدهما عينا لا بكليته اذ لا يتصور الفعل
من غير المجيء فيكون الفعل مضافا الى المخبر ولكن جهله السامع فوقع الشك في نظره لا التشكيك وفي الفاظ الا فضلا
وكذا التخيير يثبت لمحل الكلام ايضا لانها اذا استعملت في الانشاء تناولت احدهما غير معين والايجاب
والانشاء لم يتصور في غير المعين فيثبت التخيير ضرورة التمكن من الايتمار والاثبات فيحمل لو اختار
احدهما قولا لا يصح لانه لا يصح في ذلك ولهذا قال في المفصل ان او لاحد الامرين واما انها للتعليق الحكم باحد
المذكورين وهكذا ذكره ابو علي الفارسي في الايضاح وهذا الكلام اي قوله هذا حر او هذا وقوله
احدكما حر انشاء يحتمل الخبر اي انشاء الحرية ويصلح لان يكون خبرا عن حرية سابقة لانه في اصل وضعه
احدهما عالم الا ان الاخبار يقتضي تقدم المخبر عنه على ما عليه وضعه فيقتضي حرية سابقة عليه ليصح الاخبار
فاذا لم تكن الحرية سابقة جعلنا هذا الكلام انشاء تصحيحا له لان اثباتها في الانشاء شرعا
اخبار حقيقة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر لا يعتق العبد كذا في الزيادات لانه امكن حمله على
الاخبار ولكنه جعل انشاء في الشرع لاحتمال الخبر فاوجب التخيير في احتمال ان البيان الذي يلزم من التخيير
الاخبار اي اخبارا ان احدهما بيان حتى يجعل البيان وهو اظهار العتق في احدهما انشاء من وجه حتى يشترط قيام
المحل حال البيان فانه لو مات احدهما لا يملك تعيين الميت للعتق لان الانشاء في المعدوم لا يصح ولو كان
اظهارا من وجه لا يشترط قيامه واظهارا من وجه حتى يجبر على البيان لو كانا حيين ولو كان انشاء مطلقا
لما كان مجبورا لان المرء لا يجبر على انشاء العتق واذا اجتمع فيه جهتا الانشاء والاظهار عمل بهما
واعتبر جهة الانشاء في موضع التهمة وجهة الاظهار في غير موضع التهمة فاذا اطلق احدى نسائه ولم
يدخل بهن ثم مات احدهن ثم بين الطلاق المبهم جاز له نكاح الاخرى فاعتبر البيان اظهارا
اهـ

ولا يقع الطلاق بدون النية فاذا نوى صار كانه قال انت طالق واحدة ولو قال هكذا يقع واحدة حقيقة وكذا
اذا قال انت واحدة ونوى الطلاق وعند بعض مشايخنا انه اذا رفع الواحدة لا تطلق وان نوى لانها لا تصلح نعتا
للطلقة وان نصبها تطلق من غير نية لانها لا تصلح الا نعتا للطلقة وان اسكن يحتاج الى النية والمختار ان حكم
الكل واحد في الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب والاصل في الكلام الصريح لان الكلام
موضوع للافهام والصريح هو التام في هذا المقصود والكناية قاصرة في هذا المعنى لتوقف حصول العلم
بها على النية فكان الصريح هو الاصل وظهر هذا التفاوت اي التفاوت الذي بين الصريح والكناية
فيما يندرئ بالشبهات مثل الحدود حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد لا يستوجب العقوبة
ما لم يذكر اللفظ الصريح فاذا قال جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها لا يحد ما لم يقل نكتها او زنيت
بها وكذا لو قال لامرأة جامعك فلان جماعا حراما او قال لرجل جامعت فلانة او جامعتها لا يجب عليه حد
القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا واما الاستدلال بعبارة النص ليعلم ان عد الشيخ
الاستدلال بالطريق الاربعة من اقسام الكتاب تسامح لكونه ليس من الكتاب بل هو صفة
المستدل لكن لما لم يعد اقسام الكتاب بدونه عده من اقسامه تسامحا والاستدلال انتقال
الذهن من الاثر الى المؤثر وقيل بالعكس وليس المراد هنا والعبارة لغة تفسير الرؤيا فقال عبرت
الرؤيا اعبرها عبارة اي فسرتها ويقال عبرت عن فلان اذا تكلمت عنه فسميت الالفاظ الدالة بها
عبارات لانها تفسر ما في الضمير والنص يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء
كان ظاهرا او نصا عند الاصوليين اعتبارا للغالب لان عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص
فهذا هو المراد من النص في هذا القسم دون ما تقدم تفسيره حتى كان التمسك في اثبات الحكم بظاهر
او مفسر او خاص او عام او غيرها استدلالا بعبارة النص وهو العمل بكذا الضمير
في له راجع الى ما وهو ما سيق الكلام له تعرض لجانب اللفظ واراد بالعمل عمل المجتهد كالقول
الصلاة فريضة بقوله تعالى اقيموا الصلاة والزنا حرام بقوله تعالى ولا تقربوا الزنا والمراد من كون الكلام
مسوقا ان يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لا وفيما يتبين به النص والظاهر
المراد من كونه مسوقا ان يدل على مفهومه مع كونه اصليا والمراد بالسوق الاصلي ان يكون سوق الكلام
لاجله كالعدد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الآية والسوق الغير الاصلي ان يكون المتكلم قصد التكلم لافادة
معناه ولا يكون ذلك مقصودا اصليا كاباحة النكاح من هذه الآية والاستدلال باشارة النص
وهو العمل بما ثبت بنظمه اي بنظم الكلام من غير زيادة ولا نقصان ولكنه غير مقصود ولا سيق له النص
وليس بظاهر من كل وجه اي لا يفهم بنفس الكلام في اول السماع من غير تأمل كقوله تعالى وعلى المولود له
رزقهن ولكن تمن سوق الكلام لايجاب نفقتهن على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء لانه

لانه نسب اليه بلام التمليك وانه يوجب الاختصاص فدل على كونه احق بالولد وبالاجماع لا يصير احق به
من حيث الملك لان الولد لا يصير مملوكا لابيه فدل انه صار احق به نسبا ولا يقال انه نسب الى الام كما
نسب الى الاب ويرث منها كما يرث من الاب فما فائدة تخصيصه بالاب لانا نقول فائدته تظهر في الامور التي
تختص بها من نسب ونسب كالامامة الكبرى والكفاءة واعتبار مهر المثل فيعتبر فيها جانب الاب دون
الام وهما سواء اي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته الا ان الاول احق اي العبارة
احق عند التعارض من الاشارة ونظيره اي نظير تعارضهما قوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات العقل والدين قيل
وما نقصان ديننا قال تقعد احداهن شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لبيان نقصان
دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي وهو معارض لما روى ابو امامة
الباهلي رضي عن النبي صلعم انه قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح على الاشارة وللخصم
ان يقول الشطر البعض لا النصف واجاب الامام نجم الدين عمر النسفي رحمه عن هذا بان المراد
من الامة في ما عليه الاعم الاغلب تستوعب سنه وخمس عشرة سنة مدة الصبا وبقية العمر للنهاية الاغلب ستين
سنة فغير طهرها خمسة وعشرون كل شهر يستوعب الصوم والصلوة وتوكهما من هذا الوجه او يقال
اراد به الانقسام على شيئين وان لم يستو القسمان كما قال يصف عمرها ان سقي ونصفه اقامه اذا تعودها
وان لم تستو يانى المدة كلاثة الطلبه وللاشارة عموم كما للعبارة قال القاضي ابو زيد الاشارة
لا تحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما كان سياق الكلام له واما نفع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق
الكلام له فهو زائد على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يتسع فيه معنى العموم حتى يكون قابلا للتخصيص
والشيخ الامام ومعنى والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت
بصيغة الكلام فيكون قابلا للتخصيص كالاشارة ولهذا قلنا في الاشارة قوله تعالى وعلى المولود له تخص
اباحة الوطي للاب جاريته وان كان الاخ يستلزم ان يكون الولد واموال له لكا تلاب بالاشارة
واما الثابت بدلالة النص فما ثبت اي الحكم الذي ثبت بمعنى النص لغة اي بمعناه اللغوي
لا اجتهادا دون معناه الشرعي المستخرج بالاستنباط قال الحامل بالاقلع فيعني متعلقا منه
ليس المراد منه المعنى الذي يوجب ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة وانما المراد به المعنى
الذي ادى اليه الكلام كالايلام من التأفيف فانه يفهم من الضرب لغة لا شرعا بدليل ان كل لغوي
ذلك وكما عرف بالمعنى اللغوي للتأفيف وهو الضرب التبجح والسامه بالملفظ نحوه اي ان
للمعنى الموجب للحرمة هو الايذاء فيثبت الحكم في الضرب والشتم به ومن هذا لا اجتهادا رد لقول بعض اصحابنا
وابي بكر وغيرهم فانهم زعموا ان دلالة النص قياس جلي لان ثبوت الحكم لما توقف على معرفة المعنى
وقد وجد اصل كالتأفيف وفرع كالضرب وعلة جامعة هو ثبوت كان ذلك يكون قياسا اذ لا معنى للقياس



الا ذلك لكنه لما كان ظاهرا سمي جليا ولكنا نقول ليس هذا قياسا لشرط اهلية الاجتهاد للقايس خلاف
ما نحن فيه فان اهل الاجتهاد وغيرهم فيه سواء لان كل من هو عالم باللغة يعرف حرمة الضرب والشتم
من حرمة التأفيف بعد بلوغ ولا تقل لهما اف ولان الاصل في القياس لا يجوز ان يكون جزءا من الفرع وقد يكون
في هذا النوع ما يجعل الاصل جزءا مما يحصل فيه كما لو قال لا تعطه ذرة فلانا ذرة فانه يدل على
منعه من اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة داخلة فيما زاد عليها وهذا النوع كان ثابتا قبل شرع
القياس ولهذا اتفق اهل العلم على صحة الاحتجاج به منكري القياس ونفاته الا ما نقل عن داود الظاهري
فعلم انه من الدلالات اللفظية وليس بقياس ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النص لا بالقياس
وان لم يثبتها بالقياس عندنا لانها شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهرة
ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الاجرام واثامها ومعرفة ما يحصل به انزال اثامها ومعرفة ما يصلح
جزاء لها وزواجر عنها فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأي بخلاف الدلالة لان مبناها على المعنى
الذي يفهم من النص لغة فيكون مضافا الى الشرع والثابت به كالثابت بالاشارة اي الثابت
بالمعنى اللغوي الذي هو الدلالة كالثابت بالاشارة الا عند التعارض فانه يترجح الاشارة عند التعارض
وجد النظم والمعنى وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فرجحت الاشارة به مثال تعارضهما ما قال
الشافعي ان الكفارة تجب بالقتل العمد لانها لما وجبت في القتل الخطأ للجناية مع قيام العذر فلان يجب
ومن قتل مؤمنا خطأ الاية لان الجناية في العمد اكمل كان اولى وتعارضها قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدا فيها فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل جزاءه جهنم اذ الجزاء اسم للكامل التام
على ما عرف فلو وجبت الكفارة معه كان المذكور بعض الجزاء فلم يكن كاملا تاما فعمل بلفظ الجزاء ان موجب
النص انتفاء الكفارة فرجحنا الاشارة على الدلالة ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات بهذا التوجيه
فيظهر ان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة اي الثابت به قطعي حتى صح اثبات الحدود والكفارات بها دون
القياس مثال اثبات الحد بها ايجاب الرجم على غير ماعز ممن زنى وهو محصن فانه ثبت ان ماعزا زنى وهو
محصن فرجم ومعلوم انه لم يرجم لانه ماعز وصحابي بل لانه زنى في حالة الاحصان فثبت هذا الحكم في حق غيره
بدلالة النص ومثال اثبات الكفارات ايجاب الكفارة على من جامع في نهار رمضان بدلالة
الاعرابي وهو معروف اذ وجوبها عليه للجناية على الصوم لا لكونه اعرابيا فيجب على غيره عند وجود هذه
الجناية ايضا وايجابها على المرأة لمشاركتها اياه في معنى الجناية والثابت به لا يحتمل التخصيص ليعلم
ان الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص اما عند من يقول بان المعاني لا عموم لها لان المعنى واحد وانما الكثرة في محاله
فظاهر ان الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص والتخصيص بمعنى سبق العموم واما عند من يقول بالمعاني لها عموم وهو
الجصاص وغيره فلان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير علة وفي التخصيص ذلك لان التخصيص بيان

إن الكلام لم يتناول له وبعد ما كان حسنا ولا له لغة لا يبقى احتمال كونه غير متناول لغة وانما يحتمل اخراجه من ان يكون
موجبا للحكم وذلك بان يكون نسخا لا تخصيصا اولان مقتضى النص ما ثبت على الحكم والمعنى شيء واحد لا تعدد فيه فلو قلنا بالتخصيص
لا يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة الحكم وغير علة له وهو محال    واما الثابت باقتضاء النص
فالاقتضاء الطلب يقال اقتضى الدين وتقاضاه اي طلبه ثم الشرع متى دل على زيادة شيء في الكلام لصيانته عن الكلام
عن اللغو ونحوه فالحامل على الزيادة وهو صيانة الكلام هو المقتضي والمزيد هو المقتضى وذلك لان الشرع على ان هذا الكلام لا يصح
الا بالزيادة وهو الاقتضاء وقيل الكلام الذي لا يصح الا بالزيادة هو المقتضي وطلبه الزيادة هو الاقتضاء والمزيد هو
المقتضى وما ثبت به هو حكم المقتضى ومثاله المشهور قول الرجل لغيره اعتق عبدك عني بالف درهم فهذا تحرير رقبة مملوكة
ففي هذا الكلام هو المقتضي وما زيد عليه وهو البيع مقتضى وما ثبت بالبيع اي الملك حكم المقتضى واعلم ان المراد من لفظ
الثابت ان كان المقتضى لانه هو الثابت باقتضاء النص ففيه قوله واما الثابت باقتضاء النص واما المقتضى والضمير
البارز في عليه راجع الى النص وثمة اسقط تقدم على الاضافة وتكرر السوق لعدم عوضا عن المضاف اليه وهو الضمير
العائد الى ما اي شرط تقدمه وذلك وهذا اشارتان الى الثابت والمقتضى بالفتح في قوله بواسطة للمقتضى على الاقتضاء
لان زنة المفعول او زنة المصادر في المنسوبات واللام فيه بدل الاضافة والفاء في فان ذلك اشارة الى تعليل تسميته
بهذا الاسم او الى تعليل اشتراط تقدمه عليه وهي في فصاد الشارح كونه نتيجة الجملة الاولى وتقدير الكلام واما المقتضى فالشيء
الذي لم يعمل النص اي لم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص وان كان المراد من الثابت حكم المقتضى كان المراد
من الثابت الحكم فيما تقدم والاقتضاء بمعنى المقتضى ونقاء بشرط بالتنوين في الجملة بعده صفة له وذلك اشارة الى الشرط
ويدل الى الثابت والمقتضى بمعنى المفعول والفاء فيه فان للاشارة الى تعليل التقدم لا غير وهي في فصاد للاشارة الى الكون
اضافة الحكم سببه الاقتضاء وتقديره واما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص فيه اي لم يوجبه الا بشرط التقدم على
النص وانما تقدم لانه امر اقتضاه النص     وعلامته اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا واصحاب الشافعي
ونعني معاني المحذوف جزاء المقتضى ولم يفصلوا بينهما فقالوا هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه
يحتمل الجميع ثم اختلفوا في عموم المقتضى فذهب اصحابنا جميعا الى انتفاء عمومه وذهب اصحاب الشافعي الى القول بجواز
عمومه والقاضي الامام ابو زيد تابع المتقدمين وجعل الكل قسما واحدا والشيخ الامام شمس الائمة رحمه الله وعامة المتأخرين لما رأوا
ان العموم يتحقق في بعض افراد هذا النوع مثل قوله طلقي نفسك وان خرجت فعبدي حر فان طلاقا وخروجا غير مذكورين
ونية الثلث والعموم فيها صحيحة فصلوا بين ما يقبل العموم وما لا يقبله وجعلوا
ما يقبل العموم قسما اخر وسموه محذوفا ووضعوا اعلاما يتميز بها المحذوف عن المقتضى وتابعهم الشيخ فيه فذكر وقال
وعلامته اي وعلامة المقتضى ان يصح به اي بالمقتضى المذكور اي يصير مفيدا او موجبا للحكم ولا يلغى عند ظهور المقتضى
اي لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله بخلاف المحذوف فانه اذا قدر مذكورا
انقطع ما اضيف الى المذكور عنه وانتقل الى المقدر كما في قوله واسأل القرية فان السؤال مضاف الى القرية فاذا صح



بالاهل الذي هو المحذوف نصب السؤال واقعا عليه وتغير اعراب القرية من النصب الى الجر فكان من قبيل
المحذوف والحاصل ان المحذوف ثابت لغة فيحتمل فيه العموم دون المقتضى فان قيل ان في تقدير
الكلام بعد اظهار المحذوف ايضا كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اي فضرب
فانشق الحجر فانفجرت ولا يمكن ان يجعل هذا المحذوف من قبيل المقتضى لانه ليس من الامور الشرعية
وكذلك في تغيير الكلام بعد اظهار المقتضى كما في قوله اعتق عبدك عني فان البيع لو قدر مذكورا ينبغي
الكلام فاذا لا يتحقق الفرق بينهما قلنا ما ذكرنا من العلامة غير لازم في جانب المحذوف وبه يتحقق الفرق
ضعف لما ان التقدير بعد التصريح غير لازم في جانب المقتضى ايضا كما قلنا ولا نعلم انما انفصل المحذوف
عن المقتضى صار اقسام هذا الفصل خمسة لانا نقول لما كان المحذوف ثابتا لغة كالمذكور فكان له حكم العبارة
فبقيت الاقسام اربعة ثم من سلك طريق المتقدمين يمكنه ان يجيب عن كلام المتأخرين بان تغيير الاقامة
الذي ذكرتموها لا يصلح فارقا كما بينا ان في قوله اعتق عبدك عني يتغير الكلام عند تصريح المقتضى وهو البيع
لانه لم يبق العبد على تقدير ثبوته ملكا للمأمور ونصب ملك الامر فاذا احتمل الكل من باب واحد وانما
المسائل التي صحت فيها نية العموم وهي التي حملتكم على مخالفة المتقدمين فليست من باب الاقتضاء على هذا
الطريق ايضا لان المصدر في قوله طلقي نفسك مثلا ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه افعلي فعل التطليق
وكلاهما يثبتان غير شيء واحد لان احدهما اوجد الكلام للمصدر مذكورا فيصح فيه نية التعميم واعلم ان النوع
المذكور في الكتاب وهو اختيار القاضي ابي زيد وهو مستقيم على اصله حيث جعلها قسما واحدا لكن عند من فصل بينهما
لا يكون خارجا فيه فقد يعني به غير المحذوف ليصح الحد مانعا تعالى اما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل النص
فيها الا بشرط تقدمه عليه ولهذا قال شمس الائمة رحمه الله وبعض مشايخنا ان المقتضى عبارة عن زيادة يثبت شرطا لحكم
شرعي      والثابت به كالثابت بدلالة النص اي الثابت بالمقتضى يعدل الثابت بالدلالة الا عند المعارضة
فان الثابت بالدلالة اقوى لانه ثابت بالمعنى اللغوي فكان ثابتا من كل وجه والمقتضى ليس من موجبات النص لغة
وانما يثبت شرعا للحاجة الى اثبات الحكم به فكان ضروريا ثابتا من وجه دون وجه اذ هو غير ثابت فيما وراء موضع
الضرورة فكان الاول اولى ومثال وجود التعارض للمقتضى والدلالة مثال لا حاجة اليه لصحة الاصل بعد اقامة الدليل على الاصل
بل ايراد المثال للمبالغة في الايضاح وقيل بحمل بعض الشروح ايراد المثال فيه فقال اذا باع من اخر عبدا بالف درهم
ثم قال البائع للمشتري قبل نقد الثمن اعتق عبدك عني بالف فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص التي وردت في زيد بن
ارقم تفيد ان ما باع بادل مما باع قبل نقد الثمن يوجب ان لا يجوز والاقتضاء يدل على الجواز فيترجح الدلالة
على الاقتضاء فان قلت انما قلنا انه دلالة لان الحكم يعني زيد كان بطريق الدلالة ولكن بعد اعتبارها يستقيم ان من شرط
المعارضة تساوي الحجتين ولا تساوي هنا لان المقتضى كلام الامر والدلالة ثابتة بلا ثبوت معارضة
ولان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ليس لترجح الدلالة على المقتضى فانهما لو صحا بالبيع في هذه الصورة

البيع ايضا بل لان موجب ذلك النص عدم الجواز فيعمل بمعارضة نص اخر فلا يكون هذا نظير معارضة الدلالة بالمقتضى
ولا عموم له عندنا اعلم ان المقتضى لا يحتمل العموم عندنا وقال الشافعي رحمه الله يحتمل العموم لانه بمنزلة النص
حتى كان الحكم الثابت به كالثابت بالنص دون القياس فيجوز فيه العموم كما في النص ولانه مذكور شرعا فكان كالمذكور
حقيقة في حق الاحكام ولنا ان العموم من عوارض الالفاظ وهو غير ملفوظ حقيقة فلا يجوز فيه العموم وذلك لان
ثبوته للحاجة والضرورة والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا حاجة الى اثبات صفة العموم وهو كالميتة لما ابيح تناولها
للمحتاج يتقدر بقدرها وهو سد الرمق ونحوها ذلك في حال التناول الى الشبع والتمول لا يثبت حكم الاباحة
بخلاف النص فانه عامل بنفسه بمنزلة الذكية يظهر حكمها في التناول وغيره مطلقا واذا كان كذلك فاذا قال ان اكلت فعبدي
حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق عندنا اصلا ولا ديانة لان الاكل اسم للفعل ولا بد له من محل ولا حق ما نلفظ به
دون صحة النية فكانت النية واقعة في غير الملفوظ فيلغو واما حنثه بكل طعام فليس من باب العموم بل لحصول الحكم عليه
فانه لو تصور الاكل بدون الطعام لحصل الحنث ايضا وهو كالوقت والحال فانه لو اكل وهو راكب او راجل او خارج الدار او
داخلها يحنث لا بعموم اللفظ ولكن بحصول الملفوظ الا هو الاكل وكذا هذا واعلم ان ايراد مسألة الاكل من قبيل المقتضى
على قول من شرط فيه ان يكون زائدا شرعيا مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام لا يستفاد من الشرع بل يعرفه من لم يعرف
الشرع اصلا الا انه يقال المقتضى هو الذي يثبت لتصحيح الكلام شرعا او عقلا او لغة فيمكن ان تجعل هذه المسألة
من باب الاقتضاء لكن بعد ذلك الفرق بينها لان المقدر في المحذوف ثابت بدلالة اللغة ايضا كما في قوله واسأل القرية
وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى الثلث لا يصح اى لا تصح نيته عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان قوله طالق
يقتضي طلاقا والمقتضى بمنزلة المنصوص عنده فيعمل نية الثلث فيه كما لو صرح به ولنا انه نوى ما لا يحتمله
لفظ فلغت نيته وذلك لان المذكور هو طالق نعت المرأة لا اسم الطلاق وهو نفسه لا يحتمل التعميم لانه نعت فرد والفرد
لا يحتمل العدد بوجه ذلك لكن هذا وصف بالطلاق يقتضي وقوع الطلاق سابقا عليه ضرورة صدقه وذلك يقتضي ايقاعا عليه
من الزوج فاثبتناه بمقتضى هذا الوصف ضرورة صدقه اذ كان الطلاق ثابتا اقتضاء فلا يعمل نية التعميم فيه ولا يقال اسم
الفاعل يدل على المصدر لغة فيمكن ان يجوز نية التعميم فيه كما في قوله انت طالق لانا نقول ان دلالته على طلاق قائم
بالمرأة وهو مصدر قولك طلقت المرأة طلاقا لا على طلاق قائم بالزوج الذي بمعنى التطليق وانما ثبت ذلك ضرورة
ثبوت الطلاق بالمرأة والنية تعمل في الطلاق الذي هو تصرف الزوج لا في الطلاق الذي هو وصف المرأة لانه ثابت حكما
لا اختيار للزوج فيه وكذا قوله طلقتك موضوع على مثاله فدل على مصدر ماض لغة لا على مصدر في الحال
فيثبت التطليق ضرورة تصحيح كلامه في الحال لان التطليق لم يكن موجودا في الزمان الماضي ليصح بناؤه عليه لكنه جعل انشاء
شرعا مقتضيا فلم تعمل النية فيه لان المصدر الثابت به مقتضى لا لغوي وهذا بخلاف قوله طلقي نفسك وانت بائن حيث
يصح فيه الثلث فيهما اما في قوله طلقي نفسك فلان المصدر ثابت فيه لغة لا اقتضاء لانه مختصر من قوله افعلي فعل الطلاق
والمختصر من الكلام والمطول سواء فكان المصدر ثابتا لغة وهو اسم جنس يحتمل الكل والاقل كسائر اسماء الاجناس ويثبت



الاقل عند عدم النية لتيقنه فاذا نوى الكل يعمل نيته لانه يحتمل كلامه واما في قوله انت بائن فيه الثلث
تعيين احد نوعيه فيصح لان قوله انت بائن يحتمل البينونة في المحل ولاتصالها وجهان انقطاع يرجع الى
الملك وانقطاع يرجع الى الحلية بان لا يبقى المرأة محلا للنكاح في حقه فكان الثابت بطريق الاقتضاء متنوعا في
نفسه فكذا قوله انت بائن يحتمل البينونة بحسب انقسام البينونة الى كامل وناقص فان اريد به الكاملة
كانت هي الثابتة اقتضاء وان اريد بها الناقصة فهي اقتضاء دون الاولى وبعد عدم النية ثبت مطلق البينونة
يعني الادنى لتيقنه وهذا معنى قول الشيخ على اختلاف التخريج اى يصح نية الثلث فيهما على اختلاف التخريج
كما ذكرنا

## فصل

المنصوص على الشيء باسم العلم الى آخره اعلم ان عامة اصحاب
الشافعي قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق ثم
جعلوا ما سميناه عبارة واشارة واقتضاء من قبيل المنطوق وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ
لا في محل النطق ثم قسموا المفهوم الى موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق ويسمونه
فحوى الخطاب ولحن الخطاب ايضا وهو الذي سميناه دلالة النص والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت
عنه مخالفا للمنطوق في الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعني عند تخصيص الشيء بالذكر وقال ابو بكر الدقاق
وابو حامد المروزي وبعض الحنابلة والاشعرية ان التنصيص على الشيء باسم العلم يوجب التخصيص
وقطع الشركة بين المنصوص عليه وغيره في الحكم لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة ولا يجوز ان يكون شيء
من كلام صاحب الشرع غير مفيد والمراد باسم العلم ما يدل على الذات سواء كان اسم جنس او اسم علم لا
على الصفة واستدلوا بقوله عليه السلام الماء من الماء فان الانصار فهموا التخصيص من ذلك حتى استدلوا على نفي وجوب الاغتسال
بالاكسال لعدم الماء وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يكن ذلك موجبا لما صح الاستدلال منهم ومعنى الاكسال ان
يجامع الرجل امرأته ثم يفتر ذكره بعد الايلاج ولا ينزل يقال اكسل الفحل اى صار ذا كسل كذا في الفائق والمراد
بالماء الاول الطهور وبالثاني المني ومن للسببية اى استعمال الماء لاجل الاغتسال واجب بسبب المني وعندنا
لا يقتضي ذلك سواء كان معدودا او لم يكن لانه ان عني بالتخصيص ان هذا الحكم غير ثابت بالنص في غير المسمى
فمسلم ذلك لان حكم النص في غيره ثابت بالعلة لا بالنص وان عني انه لا يثبت في غير المسمى لان النص مانع فهو باطل لان
النص لم يتناوله فكيف يوجب نفيا او اثباتا للحكم فيما لم يتناوله ولان التخصيص لو كان موجبا نفي الحكم عما عداه لكان
التعليل للنصوص باطلا لانه يكون ذلك قياسا في مقابلة النص وقد اجمع الفقهاء على جواز التعليل ولان الله تعالى قال
ولا تظلموا فيهن انفسكم اى في الاشهر الحرم ولم يدل على اباحة الظلم في غيرها وحكي عن الثلجي انه كان يقول هذا اذا
لم يكن للمنصوص عليه باسم العلم عدد محصور فاما اذا كان محصورا فذكر العدد يدل على نفي
الحكم عما عداه لان في اثبات الحكم فيما عداه ابطال العدد المنصوص عليه وذلك لا يجوز واستدلوا بقوله صلى الله عليه وسلم خمس من
الفواسق يقتلن في الحل والحرم بلا جزاء فان ذلك يدل على نفي الحكم فيما عدا المذكور والصحيح انه لا يدل لما ذكرنا وذكر العدد

لبيان ان الحكم بالنص باب في العدد المذكور فقط ونحن نقول ان الحكم في غير المذكور انما ثبت بعلة النص والتوجب
ذلك العدد المنصوص وذكر في بعض الشروح لو كان التخصيص باسم العلم حجة في نفيه الحكم عن غيره كما زعم الخصم لكان ... محمد
القائل زيد موجود ومحمد رسول الله كفر القائل ظاهرا لانه يؤدي ظاهرا الى ان غير ذلك ليس بموجود وفيه انكار
وجود الصانع وان غيره ليس برسول وفيه انكار الانبياء المتقدمين وكل ذلك باطل وكذا ما يؤدي اليه
والاستدلال منهم اي من الانصار ومن ذاهب ايضا كلام الخصم بنفي الاستدلال من الانصار على الانحصار
الحكم في الماء لم يكن بناء على توهم الخصم من دلالة التنصيص بل لان المعرفة المستغرقة للجنس في عدم المعهود الموجب للانحصار
او بما روي في بعض الروايات لا ماء الا من الماء وفي بعضها انما الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر بلا نفاق الان
لما دل الدليل على وجوب الاغتسال من الحيض والنفاس نفي الانحصار فيما وراء ذلك مما يتعلق بالمني ... كان
ينبغي ان يجب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء لكن الماء فيه ثابت تقديرا لان الماء مرة يثبت عيانا ومرة دلالة فان التقاء
الختانين وتوارى الحشفة لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه عند تعذر الوقوف عليه فيثبت ان وجوب
الغسل في الاكسال مضاف الى الماء ايضا وكان هذا احتياطا لا بموجب العلة ... وعندنا ...
الى اخره واما فائدة التخصيص فتعظيم المذكور وتفضيله على غيره او ان يتامل المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم
في غير المنصوص من المواضع لينالوا درجة الاجتهاد وثوابه ونحو ذلك اذا ورد النص على ... ولا الجنس بال...
كذا ذكر شمس الائمة — والحكم اذا اضيف الى اخره لا خلاف ان المعلق معدوم قبل وجود الشرط ولكن هذا العدم
عندنا هو العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق وعند الشافعي هو ثابت بالتعليق مضاف الى عدم الشرط فيثبت الحكم
في الحال وكذا الحكم اذا اضيف بوصف خاص بان كان الاسم عاما ولكن قيد بوصف خاص بالبعض كقوله عليه السلام في الغنم السائمة
زكوة فان اسم الغنم عام ... ووصف السوم يخصص بعضه ... النبي ...
نعم النساء اجمع ... عند وجوده وعلى انتفاء الحكم عند عدمه كما في الشرط حتى لم يجوز ... قول الشافعي
ان المجهود الشافعي نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في قوله تعالى ومن لم يستطع
منكم طولا ان ينكح المحصنات ... زيادة في المال ... نكاح الحرة فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات ...
... والطول الفضل والغنى والفتاة الشابة ... والامة ...
... فالله تعالى علق جواز نكاح الامة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمؤمنات ...
عدم الجواز عند عدم الشرط والوصف فلا يجوز نكاح الامة المؤمنة عند وجود طول الحرة ولا نكاح الامة الكتابية وان لم يوجد
طول الحرة لفوات الوصف — وحاصله الى اخره اي حاصل ما قال الشافعي او حاصل الاختلاف او الشان ان الشافعي
الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط فانه لولا ...
لثبت الحكم بمطلق الاسم كما انه لولا الشرط لثبت الحكم في الحال فظهر للوصف اثر المنع كما ظهر للشرط فالحق به واعتبر اي اعتبر الشافعي
التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب وعندنا يمنع السبب عن الانعقاد على ما نبينه ... التعليق يؤثر



في الحكم دون السبب فان قوله ان دخلت الدار لا يؤثر في قوله انت طالق بمنعه عن الوجود لانه قد صار موجودا فلا وجه
الى جعله معدوما وانما يؤثر في حكمه بمنعه من الثبوت فانه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال الا ترى ان قوله انت طالق
... بدون الشرط وهو علة تامة لكن عدم حكمه لمكان الشرط فظهر ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب كالتاجيل
والاضافة وكشرط الخيار في البيع فانه يمنع الحكم بالاتفاق لا السبب واعتبر بالتعليق والتخصيص بالوصف
في انتفاء الحكم عند عدمهما والا لم يكن لذكرهما فائدة وتعليق احاد الفقهاء والبلغاء وتخصيصهم يعني فائدة فما تخصيص
الشارع وتعليقه اولى ... ابطل اي الشافعي تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك او كلما تزوجت
او قال ان ملكت عبدا فهو حر او قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر كان هذا كله باطلا عنده حتى لا يقع الطلاق
عند التزوج والشراء بهذه الايمان لان السبب للحكم موجود اعني التعليق لا يبقى لانعقاده من وجود الملك في
المحل لتعلق السبب به ... الحكم الى وجود الشرط بالتعليق واذا خلا المحل عن الملك لغا كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار
فانت طالق ثم لو تزوجها ثم وجد الشرط بعد الملك لا يقع شيء وجوز اي الشافعي التكفير بالمال قبل الحنث ككفارة اليمين بان
اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم قبل الحنث جاز عنده لان اليمين سبب الكفارة ولهذا اضاف الكفارة
اليها فقال كفارة ايمانكم الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها فكان التعليق به ... ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم وحنثتم
مؤخرا للحكم الى حين وجوده بمنزلة التاجيل فيكون نفس وجوب الكفارة ثابتا قبل الحنث لوجود سببه فيجوز اداؤها
بخلاف الكفارة بالصوم حيث لا يجوز تعجيلها قبل الحنث عنده لان المال يحتمل الفصل بين اصل الوجوب
ولا يثبت وجوب ادائه كما في الثمن المؤجل واما الصوم فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه لان الصوم
افعال معلومة واداؤه عين ذلك الافعال فاذا تاخر وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط بالاجماع علم ان اصل
الوجوب منتف قبله فلا يجوز الاداء قبل الوجوب ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول
وهذا فائدة تقييد الشيخ الكفارة بالمال — وجعل الحاق الوصف بالشرط الى اخره اعلم انا نقول اولا الوصف
ملحق بالشرط على الاطلاق بل الوصف قد يكون بمعنى العلة وهو اعلى درجاته وقد يكون بمعنى الشرط وقد يكون اتفاقيا وهو
ادنى درجاته وذلك لا يوجب العدم عند العدم بالاتفاق ولهذا لم يحمل الشافعي وصف الايمان في قوله تعالى من فتياتكم
المحصنات المؤمنات ... شرط الجواز حتى جعل طول الحرة الكتابية مانعا عن جواز نكاح الامة لانه ذكر ... قبل
الشروط ... الشرط وذلك اذا ذكر الوصف بمعنى العلة بان كان ... في قوله الزاني والسارق فان وصف
الزنا هو المؤثر في وجوب الحد ... عدمه على عدم الحكم ايضا لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم بالاتفاق اذا لم يثبت
اختصاصه بها وكذا عدم الوصف الذي هو بمعنى العلة لا يدل على عدم الحكم اذا لم يثبت اختصاصه به وكذا
اذا كان الوصف بمعنى الشرط لا يدل عدمه على عدم الحكم كما لا يدل عدم الشرط على عدم الحكم عندنا لان اثر التعليق عندنا
في منع السبب عن الانعقاد لا في حكمه وذلك لان التعليق اي الشرط دخل على السبب وهو قوله انت طالق ومثله
لانه هو المذكور دون غيره فحال بين السبب والمحل فلم يتصل السبب بالمحل فلا ينعقد سببا لانه جعل قوله انت طالق

حتى اذا لم يدخل الدار والجزاء عند اهل اللغة ما هو متعلق وجوده بوجود الشرط كما في قوله ان تكرمني اكرمك كان معلقا

الواحد بالكرام صاحبه فكان الكرام مدعو وما قبل الكرام صاحبه فكذلك هاهنا لما جعل التطليق جزاء للدخول كان الطلاق

معدوما قبل وجوده فكان عدم وقوع الطلاق لعدم التطليق لا لعدم الشرط ولان الشرط تصرف من المتكلم فيؤثر

فيما اخبر المتكلم وهو التطليق دون وقوع الطلاق لان وقوع الطلاق امر حكمي لا اختيار للعبد فيه بل ما ذكرنا

ولا معنى لقول انت طالق الا صار موجودا فلا وجه للا بجعله معدوما بالتعليق لانا لا نجعل قوله انت طالق معدوما

ولكن نجعل التعليق مانعا من وصوله الى المحل وذلك مانع من انعقاده علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل

وصولها الى المحل كما لا تصير علة قبل تمامها وكان ينبغي ان يلغى مالم يتصل بالمحل الا ان وصوله الى المحل لما كان

مرجوا بوجود الشرط جعلناه كلاما صحيحا لا علة حقيقة لم يصير سببا حتى لو علق بشرط لا يرجى وجوده و لا يمكن

الوقوف عليه لغا ايضا كما لو قال انت طالق ان شاء الله وتبين بهذا ان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود

لانه يصير تنجيزا في حال وجود الشرط فان قيل اذا علق العاقل طلاق امرأته بالدخول ثم جن فدخلت الدار

يطلق ولو نجز في هذه الحال لا يقع قلنا انما يصير ذلك الكلام المعلق تنجيزا عند وجود الشرط وذلك الكلام كان

صحيحا منه فالمعنى انما لا يصح منه لعدم اعتبار كلامه شرعا فاذا كان هذا بمعنى الايقاع صحيح شرعا و يعمل في حقه

ايضا واذا ثبت انه يصير حال وجود الشرط تنجيزا اعني يقع عند وجود الشرط و ذا كان خيار الشرط

في البيع فان دخول الشرط في البيع على الحكم دون السبب ويبقى البيع من البيع المحتمل للخطر لانه من قبيل الاثبات

وهي تحتمل الخطر لانه يؤدي الى القمار الذي هو حرام وفي جعله متعلقا بالشرط خطر تام فكان القياس ان لا يجوز البيع

مع شرط الخيار كما لا يجوز سائر الشروط الا ان الشرع جوز ذلك ضرورة دفع الغبن فكان نظير اكل الميتة حالة

المخمصة فيتقدر بقدر الضرورة وهي تندفع بجعله داخلا على الحكم لا على حكمه فيتحمل الباخرة فكان في جعله داخلا على الحكم

تقليلا للخطر مع حصول المقصود وهو تيل الى الغني اما الطلاق والعتاق ونحوهما يحتمل التعليق بالشرط فوجب ان

يجعل داخلا على السبب اذ لو جعل داخلا على الحكم كان تعليقا من وجه دون وجه والاصل هو الكامل في كل شيء و قبل القيد

يعني شرط الخيار وسائر التعليقات ان ثبوت الشرط بكلمة ان اذ هي المسماة به فبناه بعمل على الخيار

الكلمة وان كانت الشرط لكن عملها على خلاف كلمة التعليق فانك اذا قلت اذ ذاك ان تزنني كنت معلقا زيارتك

بزيارة صاحبك و اذا قلت اذ ذاك على ان تزنني كنت معلقا زيارة صاحبك بزيارتك فكان سابقة على زيارته على انه

اجماع اهل اللغة واذا كان كذلك لا يوجب هذا تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار بالبيع و ثبوته به

فينعقد البيع سابقا ثم يثبت الخيار واذا ثبت الخيار ثم يمتنع ثبوت الحكم وهو الملك الى ان يسقط الخيار في البيع

والمطلق يحمل الى اخره اعلم ان المطلق هو اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي هي من غير قيد والمقيد هو الدال

عليها مع قيد كذا في المحصول وهو معنى قول مشايخنا المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات

وبعد انطبق العرف بين العام والخاص وبين المطلق فان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعرض

للكمية المبهمة والخاص هو الدال عليها مع التعرض للوحدة والمطلق الذي يعني عن الماسوى الحقيقة وعند بعض

مشايخنا وبعض اصحاب الشافعي لا فرق بين الخاص والمطلق ثم المطلق يحمل على المقيد عندهم بان المراد منه

ما هو المقيد عند الشافعي سواء كانا في حادثة واحدة او في حادثتين وذلك اذا كان النص الوارد مطلقا مقيدا

ومطلقا في حادثة واحدة لان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان المقيد اولى الا ترى انه حمل نص الزكوة

المطلق عن صفة السوم اعني قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة على نص مقيد وهو قوله عليه السلام في الابل السائمة

شاة وكذلك نص الشهادة اعني قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم حمل على قوله تعالى واشهدوا ذوي

عدل منكم بالاجماع وكذلك اذا كانا في حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فان الرقبة في كفارة

القتل مقيدة بالايمان بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وفي كفارة الظهار واليمين غير مقيدة بالايمان فاوجب صفة

الايمان في جميع الرقاب في الكفارات وذلك لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب نفي الحكم

عند عدمه لما مر من اصله وهي نظير من الكفارات لانها جنس واحد لان الكل جزاء يكفر مشروع للستر

والزجر فالشرع لما قيدها بصفة الايمان في كفارة القتل الحكم حسن وهي التقرب الى الله تعالى بتخليص عبد مؤمن

عن ذل العبودية صار ذلك بيانا في سائر الكفارات الا ترى ان تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء جعل تقييدا

في التيمم لان كل واحد منهما طهارة كاملة فكانا نظيرين والطعام في اليمين الى اخره هذا جواب عما يرد

نقضا على الشافعي وهو ان الطعام لم يثبت في كفارة القتل حملا على المطلق مع ان الكل جنس واحد فقال ان الطعام

الثابت في كفارة اليمين انما لم يثبت في القتل لان التعارض بين هذه الاشياء ثابت بالاسم العلم وهو مما اكثرها

والتنصيص بالاسم العلم يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم واذا لم يثبت الحكم العدم به

في المحل المنصوص عليه تعدينا به المحل لان تعدية المعدوم محال وانما خص طعام اليمين لان طعام الظهار ثابت في القتل

عند احمد وهو قول الشافعي وعندنا لا يحمل المطلق الى اخره اي عندنا لا يحمل المطلق على المقيد لا في حادثتين ولا في

حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين ولا يلتفت الى توهم البعض ان المراد منه نفي الحمل بالكلية وان كانا في حكم واحد في حادثة

فان ذلك مخالف للروايات اجمع مثل رواية التقويم والاسرار ومبسوط شيخ الاسلام خواهر زاده ومبسوط شمس الائمة

والميزان وشرح التأويلات وان كانا في حادثة واحدة لشيء الى انه لا يحمل في حادثتين بالطريق الاولى

والدليل على ذلك قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم نهى عن السؤال في المسكوت والوصف في المطلق مسكوت عنه

فكان في الرجوع الى المقيد لمعرفة حكم المقيد للمطلق مع امكان العمل به اقدام على هذا المنهي عنه فلا يجوز ولان الاطلاق

ينبئ عن توسعة الامر وتسهيله على المخاطب كما ان التقييد ينبئ عن التضييق في التشديد فعند امكان العمل

بهما لا يجوز ابطال الاطلاق بالتقييد كما لا يجوز في حادثتين يمكن العمل بهما لجواز ان يكون التخيير منصوصا

في حادثة والتضييق منصوصا في الاخرى في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين اذ ان يكون التيسير منصوصا

في حكم والتيسير منصوصا في الاخرى في تلك الحادثة فاما لو كانا في حكم واحد في حادثة واحدة فلا يمكن العمل بهما

فيجب الحمل ضرورة ولذلك حملنا الصيام المطلق عن التتابع في قوله تعالى فصيام ثلثة ايام على المقيد به في قراءة ابي
مسعود رضي فصيام ثلثة ايام متتابعات لان قراءته لما اشتهرت صارت كالزيادة على كتاب الله تعالى اجمع المطلق والمقيد
في حكم واحد في حادثة واحدة وهي كفارة اليمين والصوم الواحد لا يتصور ان يكون متتابعا وغير متتابع في حالة واحدة
ولانه لو لم يحمل يلزم عليه صوم ستة ايام متتابعة وثلثة غير متتابعة بالقرانين وهو خلاف الاجماع فوجب الحمل
لا محالة وهذا معنى قول الشيخ الا ان يكونا في حكم واحد الى اخره      وفي صدقة الفطر ورد النصان
وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد مطلقا وقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين فوجب الجمع اي يجب العمل
بهما لانه لا مزاحمة في الاسباب اذ يجوز ان يكون لشيء واحد اسباب متعددة شرعا كالملك فانه يثبت بالبيع
والهبة والميراث وقوله ومع انا لا نسلم ان القيد يعين له الشرط جواب عن قوله القيد جار مجرى الشرط يعني قوله ان
العقلي بالوصف بمنزلة الشرط بالتعليق يعني يصلح على الاطلاق كما بينا ولئن سلمنا انه كذلك فلا نسلم ان الشرط
يوجب النفي ايضا لما ذكرنا ان الحكم الشرعي انما يثبت بالشرع ابتداء يعني الحكم الشرعي اما وجودي يثبت
بالشرع ابتداء او عدمي يتحقق بناء على عدم اصلي العدم ليس بشرعي لتحققه قبل الشرع واذا لم يكن العدم
حكما شرعيا لم يحتج تعديته الى الغير ولئن سلمنا ان القيد يعين له الشرط وانه يحكي بعد مثله لكن لا نسلم الابتداء
بل على غيرها يعني لا نسلم انه يثبت النفي في غير محل المنصوص به لانه لا يثبت الا اذا ثبتت المماثلة بينهما في المعنى الذي
تعلق الحكم به ولم يثبت ذلك بل المفارقة تثبت في السبب والحكم صورة ومعنى اما في السبب صورة فظاهر لان
الظهار واليمين غير القتل صورة وكذا معنى لان القتل يعني جزاء من اعظم الكبائر فلا يكون جزاء مع الجناية فيه كالظهار
واليمين واما في الحكم صورة فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم على التي ثبت مقتصرا عليهما وحكم الظهار وجوب
التحرير والصوم والاطعام وهذا مفارق للاول وكذا حكم اليمين وجوب التخيير في الكفارة على تقدير الحنث باحد الاشياء
الثلثة ثم صوم ثلثة ايام وهو مفارق لحكم القتل واما معنى فلان هذين الحكمين ضمن نفسه لان الطعام مدخلا في الظهار
عند العجز والتخيير في الاشياء الثلثة في اليمين مع النقل الى الصوم عند العجز ليس بمعتبر في النوع من التنبيه في القتل واذا
ثبت المفارقة بينهما ولا يصح الاستدلال لعدم المماثلة وذكر في الاسرار ولا مدخل للقياس في هذه المسئلة حرح لان
الحوادث كلها منصوص عليها ولا يقاس بعضها على بعض ولان القياس يوجب زيادة على النص وهو لا يجوز عندنا
ولان الحكم مما لا يعرف بالقياس بالاجماع لانه يرجع الى اثبات قدر الكفارة لان الوصف زيادة معنى كالقدر فلا يجوز
اثباته بالقياس كالقدر      فاما قيد الاسامة الى اخره جواب عما يورد نقضا علينا وهو ان قيد الاسامة
اي نصوص الزكوة مثل قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة مع الطلاق قوله في خمس من الابل شاة وقيد العدالة اي
في نصوص الشهادة مثل قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم مع اطلاق قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم
يوجب نفي الاطلاق عندكم وقد انكرتم ذلك فقال واما قيد الاسامة والعدالة اي في نصوص الشهادة فلم يوجب نفيا
للجواز بدونه عندنا بل السنة المعروفة وهو قوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل ولا في البقر المثيرة صدقة

وما روي عن علي رضي الله عنه وفي البقر في كل ثلثين تبيع وفي الاربعين مسنة وليس في العوامل شيء اوجب نسخ
الاطلاق والامر بالتثبت في الخبر بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا اي توقفوا فيه والاطلاق والطلوا شان الامر والنكاف الحقيقة ولا يعمل واعيا قوله اوجب نسخ الاطلاق
و قيل ان القران في النظم الى اخره قال بعض اهل النظر ان القران في النظم اي الجمع بين الكلامين بحرف
الواو يوجب القران بينهما في الحكم خلافا لعامة العلماء وصورته ان الواو متى دخل بين جملتين تامتين
فالجملة المعطوفة تشارك المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها حتى قالوا في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
سقوط الزكوة عن الصبي كسقوط الصلوة عنه تحقيقا للعطف وان في الحكم والمعطوف اذا كان ناقصا تشارك
المعطوف عليه في الخبر والحكم جميعا بالاتفاق تمسكوا في ذلك بان الواو للعطف في اللغة وموجب العطف الاشتراك
وانه يقتضي التشريك ولهذا اذا كان متعلقا بالخبر تشارك المعطوف عليه في خبره وحكمه وكذا اذا كانتا
تامتين لان القران في كلام الناس يوجب الاشتراك فانه قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يوجب
تعليق الطلاق والحرية جميعا بالشرط وان كانتا كاملتين وكذا في كلام صاحب الشرع وتمسك العامة
بان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة في الحكم لان الاصل في كل كلام ان يستبد بنفسه ويتفرد بحكمه لا نوع اثبات
الشركة بجعل كلامين كلاما واحدا وهو خلاف الاصل ولا يصار اليه الا عند الضرورة وهي في الجملة الناقصة
لافتقارها الى الخبر فاوجب عطفها الشركة في الخبر وهذه الضرورة معدومة في الجملة الكاملة فلا تثبت الشركة
وهذا معنى قول الشيخ لان الشركة انما وجبت لافتقار      الا فيما يفتقر اليه الى الاستثناء من
قوله ان العطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة او من قوله فاذا تم بنفسه لا يوجب الشركة اي اذا تم المعطوف
بنفسه لا يوجب الشركة الا فيما يفتقر اليه كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر فقوله وعبدي
حر ان كان تاما ايقاعا لكنه ناقص تعليقا لانه عرف بدلالة الحال انه غرضه تعليق العتق بالشرط فلم يذكر
شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث الغرض وقد عطفت على المعلق بالشرط فتثبت الشركة في التعليق
لافتقاره اليه فان قيل قد ثبت في قوانين علم المعاني ان رعاية التناسب بين الجمل شرط حتى لو قال زيد
منطلق وقد دخلت الحال التمر وكم الخليفة وغاية الطول والقردة شبيهة بالادمي عد مسخرة وذلك القران
في النظم يوجب القران في الحكم ليحصل التناسب ولنا انا لا ننكر ان التناسب من محسنات الكلام ولكنا
ننكر ثبوت الحكم به فانه محتمل والمحتمل لا يثبت الحكم وعليه بني كثير من مسائل علم المعاني ولكنه لا يصلح
مثبتا للحكم لانه لا يثبت بالاحتمال وايضا القران يوجب التناسب وهذا لا يوجب الاشتراك في الحكم
لجواز ان يكون للتناسب وجه اخر      والعام اذا خرج مخرج الجزاء الى اخره اعلم ان اللفظ العام
اذا ورد بناء على سبب خاص يجب العمل بعمومه عند عامة العلماء سواء كان السبب سؤال سائل
او وقوع حادثة ومعنى الورود على السبب ورود عند احد يعني الذي كرو وصف الاختصاص بالسبب

اقتصاره وعدم تعديه وقال مالك والشافعي يختص بسببه وقال بعض العلماء منهم ابو الفرج من اصحاب الحديث
الى ان السبب ان كان سؤال سائل يختص به وان كان وقوع حادثة لا يختص به احتج من قال بالتخصيص
مطلقا بان السبب لما كان هو الذي اثار الحكم لانه لم يكن موجودا قبله فتعلق به تعلق المعلول بالعلة فيختص به
وبانه لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره لان نسبة العموم الى جميع ما دخل تحته
مساوية وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال وذلك اذا لم يكن عاما لانه لو كان عاما نصا ابتداء
كلام واحتج من فرق بان الشارع اذا ابتدا ببيان الحكم في حادثة قبل ان يسال عنه فالظاهر انه اراد منه
اللفظ اذ لا مانع منه ولا كذلك اذا سئل عنه لان الظاهر انه لم يرد الكلام ابتداء وانما اورده ليكون جوابا عن السؤال
ولنا النص فيقضى عليه وحجة العامة ان الاعتبار للفظ في كلام الشارع لان التمسك دون السبب فيجري اللفظ
على عمومه اذ لم يمنع عنه مانع والسبب لا يصلح مانعا لانه لا ينافي عمومه والمانع هو المنافي اذ لو كان مانعا
لكان يصح للشارع ان يخرج العموم مع اسقاط العموم وهذا اذ ابطال دليل المخصص ويوضح في
الاصل الاول ان الصحابة والتابعين اجمعوا على اجراء النصوص الواردة مقيدة بالاسباب على عمومها فان اية
الظهار نزلت في خولة وآية اللعان في هلال بن امية او في عويمر العجلاني وآية القذف نزلت في عائشة وآية السرقة
في سرقة رداء صفوان او سرقة المجن وروي انها نزلت في سارق قطع في سرقة ولم يخصوا اهل
العمومات بتلك الاسباب فعرفنا انه لا يخص بسبب الورود واما قولهم السبب يشبه العلة فصار كالمعلول مع العلة
فنقول ليس الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان السبب المنقول هو المؤثر كان الحكم متعلقا به ايضا من شرط
الجواب المطابقة قلنا ان اردتم باشتراط المطابقة ان يكون مساويا بالسؤال فهو ممنوع عادة وشرعا
اما عادة فلان المجيب قد يزيد عادة على قدر الجواب من غير انكار واما شرعا فلان الله تعالى لما سال موسى
بقوله وما تلك بيمينك يا موسى زاد موسى على قدر الجواب فقال هي عصاي اتوكأ عليها واهش بها على غنمي
والنبي عليه السلام لما سئل عن الوضوء بماء البحر قال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فاجاب وزاد وان اردتم
باشتراطها الكشف عن السؤال وبيان حكمه فلا نسلم عدم المطابقة لانه طابق وزاد وقولهم لو كان عاما لجاز
تخصيص السبب بالاجتهاد قلنا انما لا يجوز لانه داخل في العموم قطعا فانه يجوز ان يجيب عنه وعن غيره ولا يجوز
ان يجيب عن غيره ولا يجيب عنه وقولهم لو كان عاما لم يكن لنقل السبب فائدة قلنا فائدته معرفة اسباب
التنزيل والقصص واتساع علم الشريعة ايضا امتناع اخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد واذا عرفت
هذا فاعلم ان ورود اللفظ بسبب خاص سواء كان سبب ورود سؤال او حادثة وجوابه سواء كان اللفظ عاما
او خاصا على اربعة اقسام الاول ما يخرج مخرج الجزاء لما تقدمه فيختص به بلا خلاف فيه لما فيه من حرف الجزاء لما تقدمه كما قال
فيتعلق به ضرورة تعلق الجزاء بالشرط مثل قول الراوي سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد فانه لما خرج مخرج الجزاء للسهو
الفاء تعلق به وان كان مستقلا بنفسه وكان السهو سبب وجوب السجود كما لو روي وجوب الجلد في قوله تعالى الزانية والزاني

وادلو او في السرقة في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ولم يتعلق به لم يبق لذكر السهو ولا
الفاء فائدة ولكنه يحتمل الابتداء فاذا نواه يصدق ديانة وقضاء كالمدعو الى الغداء المعنى بان قال تعالى
تغد معي فقال والله لا اتغدى ان تعديت فعبدي حر ينصرف الى ذلك الغداء حتى لو تغدى في يومه ذلك اليوم في منزله
او بعد من بعد في يومه لم يحنث خلافا لزفر لانه اخرج الكلام مخرج الجواب لدلالة قوله عليه فيتقيد به كالشرط
بالدراهم ينصرف الى نقد البلد لدلالة الحال والثالث ما لم يستقل بنفسه اي لا يستقيم افهام المعنى بدون
ما تقدمه من السبب يختص به بلا خلاف لانه لما لم يفد ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام
الا يرى ان تعلقه بما قبله بكونه بتقدير نعم وبلى فان كلا منهما من حروف التصديق غير مستقل بنفسه فلم يكن
بد من تعلقه بما قبله ثم موجب نعم تصديق ما قبله من كلام منفي او مثبت سواء كان استفهاما
او خبرا وموجب بلى ايجاب ما بعد النفي استفهاما كان او خبرا فاذا قال لآخر اليس لي عليك الف فقال
بلى يكون اقرارا ولو قال نعم ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه لا يستعمل الا في النفي هذا الحسب اللغة لكن يحسب
العرف لا فرق بين نعم وبلى في حق هذه المسائل ويكون الكل اقرارا لان الاحكام الآن مبنية على العرف
لا على اللغة المنشية المنتقى والرابع ما خرج مخرج الجواب وزاد على الجواب كالمدعو الى الغداء قال
والله لا اتغدى اليوم او قال ان تغديت اليوم فعبدي حر بنحو صدور الكلام فعندنا يتعلق بالغداء المتعلق
كما اذا لم يزد وعندنا يصير مبتدأ ولا يتعلق بالكلام الاول حتى لو تغدى اليوم في منزله او في موضع آخر
يحنث لانا لو جعلناه متعلقا به كان فيه اعتبار الحال والغاء الزيادة ولو جعلناه مستقلا كان
عاملا به وكان اولى لان الاصل العمل بالكلام لا بالحال لانه ظاهر والحال مبطن فيكون الكلام صحيحا
لانه زاد والحال دلالة في اختصاصه بالسبب ولا عبرة للدلالة مع الصريح وما ذهب اليه
المخالف من التقييد باعتبار الحال عمل بالمسكوت وترك العمل بالدليل ثم ان عنى به الجواب صدق
ديانة لانه يحتمل الجواب ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه وقيل
ان العموم في الاقسام الاربعة باب لان قوله نعم وبلى عام لابهامه من حيث انه يصلح جوابا لانواع
من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به وكذا قوله عليه فسجد يحتمل وقوعه للتلاوة او لقضاء المتروكة
او للشروع زيادة في الصلاة او للسهو فلما نقل السبب تخصص به وعموم القسمين الاخيرين ظاهر الا ان الصدر
دل على الكلام نكرة واقعة في موضع النفي ولكن ذلك لا يخلو عن تكلف والاولى ان هذا تقسيم لما يختص بالسبب او لا يختص
سواء كان عاما او خاصا وانما فصل الكلام لتبيين محل النزاع وهو ان العام يختص بسببه او لا
وهل الكلام المذكور الى آخره حكي عن بعض اهل التفسير تخصيص العام بغرض المتكلم وجعلوا ذلك كالمذكور
ثم قالوا الكلام المذكور للمدح والذم كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وقوله تعالى والذين يكنزون
الذهب والفضة لا عموم له وابطلوا التعلق به في وجوب الزكاة في الحلي قالوا القصد من ذلك الحاق الذم

ومن يكنز الذهب والفضة فيها س... الفصل به العموم وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم ولست دلالتها
على اللزوم والنزاع مانعة عن دلالتها على العموم لانه مساواه نعم غير وقت الجمع الى الاخر تقل عن زفر ان الجمع
المضاف الى جماعة حكمه حكم الجماعة فيحق كل فرد فال لان حقيقة الكلام هذا فان المضاف الى جماعة مضاف الى
كل واحد منهم ... لا حقيقة الكلام الا تو ان الاضافة لو حصلت بصيغة الفرد ثبت فى كل فرد الحكم الذى هو حجة
فكل الصيغة ... تحقق من امر الجمع صدقة وعندنا هذا فاسد ... العرب بالسكوت لان المنطوق
مقابلة الجمع بالجمع لا مقابلة الجمع كل فرد من افراد الجمع ولكن مقتضى هذه الصيغة مقابلة الاحاد بالاحاد كما قال الله
يتسهد به قال الله تعالى جعلوا اصابعهم فى اذانهم واستغشوا ثيابهم والمراد ان كل واحد جعل اصبعه فى اذنه لا فى اذان
الجماعة واستغشى ثوبه وهو المعلوم ايضا من مخاطبات الناس فان الرجل يقول لبس القوم ثيابهم وركبوا دوابهم
نفهم منه ذلك ان كل واحد لبس ثوبه وركب دابته ولهذا قال محمد رح فى الجامع اذا قال الامراتين له اذا ولدتما
ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحدة ولدا طلقتا وكذا اذا قال ان دخلتما هاتين الدارين فدخلت كل واحدة منهما
دارا طلقتا ولا يشترط دخول كل واحدة منهما فى الدارين جميعا لما قلنا وقت الامر بالشئ الى اخره
واختلف العلماء بعد الذين قالوا بان موجب الامر الوجوب فى حكم الامر والنهى فى ضدهما اى المامور به والمنهى عنه اذا لم يتعدد
الضد بامر او بنهى فذهب عامة اصحابنا واصحاب الشافعى واصحاب الحديث ان الامر بالشئ نهى عن ضده ان كان
له ضد واحد كالامر بالايمان نهى عن الكفر وان كان له اضداد كالامر بالقيام فان ضده القعود والسجود والاضطجاع
وكونها يكون نهيا عن كلها وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير عين واما النهى عن الشئ فامر بضده ان كان له
ضد واحد باتفاقهم كالنهى عن الكفر بالايمان وان كان له اضداد فعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث
يكون امرا بالكل وعند عامة اصحابنا وعامة اصحاب الحديث يكون امرا باحد منها غير عين فهذا بيان الاختلاف فى الاول
واما المعنى له دل العقل اعلى معنى الامر لا يكون نهيا عن ضده وكذا النهى لا يكون امرا بضد المنهى عنه لكنهم اختلفوا فى
ان كل واحد منها يوجب حكما فى ضده ما شباله فذهب ابو هاشم ومن تابعه انه لا حكم له فى ضده اصلا بل هو ساكت عنه
وهو مذهب ... الهمام الحرمين وذهب بعضهم كابى الحسين وعبد الجبار الى انه يوجب حرمة اصل اده وقال بعضهم يدل
على حرمة ضده وقال بعضهم يقتضى حرمة ضده وقال بعض الفقهاء يدل على كراهة ضده ومختار المصنف والقاضى الى زيد
وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام ومن تابعهم انه يقتضى كراهة ضده وذكر صاحب القواطع وسمى الائمة
وابو اليسر وعبد القاهر البغدادى ان المسئلة مصورة فيما اذا كان الامر يوجب الفور واما اذا كان على التراخى
فلا يظهر المسئلة هذا الظهور اجمعت العامة بان الامر يوجب الائتمار ما بلغ الوجوب فكان من ضرورته حرمة الترك
الذى هو ضده والحرمة حكم النهى فكان موجبا النهى عن ضده حكمه وتستوى فى ذلك ما يكون له ضد واحد واضداد
واما النهى فلا عدام المنهى عنه بالمنع وجوب فان كان له ضد واحد لا يمكن اعدام المنهى عنه الا باتيان ضده وان كان له
اضداد لا يمكن ان يجعل امرا بجميع الاضداد ثم قال بعضهم اذا لم يجعل بجميعها لا يمكن اتيان الامر بضد واحد

ايضا لان

اضداد

ايضا لان بعض الاضداد ليس باولى من البعض وقال بعضهم يجعل امرا بواحد منها غير عين لانه لما انتفى
امر الضد ضرورة تحقق حكمه ولا يمكن تحقيقه الا بترك المنهى عنه الى ضد واحد ... الامر
بضد واحد غير عين والامر قد يثبت فى المجهول كما فى احد انواع الكفارات واحتجت المعتزلة بان كل
واحد من الامر والنهى خلاف الاخر صيغة وملفوظا هى ومعنى لان الامر للطلب والنهى للمنع ولو كان الامر نهيا
عن ضده او بالعكس لصار الامر نهيا والنهى امرا وهو محال وبان كل واحد منهما ساكت عن غيره
والسكوت ... فى هذا الموضع لا يصلح دليلا لان الامر لا يدل على امور موجبة وهو الطلب فما لم يتناول
لا يطابق التعليل لانه ساكت عنه ولان لا يدل على ما يثبت ما لم يوضع له والتحريم فما لم يتناوله كان اولى
وذكر ابو المعين النسفى ان عندنا الامر بالشئ نهى عن ضده وعلى القلب لان كلام الله تعالى واحد وهو نهى امر على الامر
ونهى عما نهى فكان ما هو الامر بالشئ نهيا عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى هذه العبارات والامر
صيغة مخصوصة وكذا النهى فلا يتصور كون الامر نهيا ولا عكسه ولا شك ان ضد المامور به منهى عنه وضد
المنهى عنه مامور به فاختلف عباراتهم فى ذلك فزعم بعضهم انه يدل على النهى عن الضد وعلى العكس وزعم بعضهم انه
يقتضى نهيا عن ضده وعلى القلب ومنهم من يطلق بما يتحقق له من اللفظ ... فقال بانه يوجب حرمة
الضد لما تمسكت العامة الا انه قال لما لم يكن جعل الامر نهيا صيغة وعلى العكس جعلنا كل واحد موجبا فى ضدها
اضيف ضده ما اوجبه فيما اضيف اليه ضرورة تحقق حكمه ومن اضاف لفظ الدلالة قال لما لم يكن بدمن القول
بحرمة الضد ولم يمكن اضافتها الى الصيغة جعلنا ثابتة بطريق الدلالة اذ الصيغة تدل على الحرمة وانها
هى من موجباته ومن اختار لفظ كراهة دون الحرمة قال ثبت هذا النوع من النهى وهو الثابت
بمقتضى الامر ما ثبت به اذا ورد مقصودا لان الثابت بنفسه مقصودا ثبت به الكراهة
ووجه ما اختاره الشيخ فى الكتاب ان النهى الثابت بالامر بطريق الضرورة والاقتضاء والضرورة
تندفع باثبات الكراهة دون الحرمة ومقتضى سنة واجبة اى سنة مؤكدة قريبة الى الواجب
وفائدة هذا الاصل وهو ما ذكرنا ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده ان التحريم اذا لم يكن
مقصودا بالامر ولم يثبت التحريم ضرورة على ما بينا لم يعتبر اى لم يجعل التحريم فى الضد بالنظر الا من حيث
يفوت الامر اى المامور به فاذا لم يفوته اى لم يفوت الاشتغال بالضد المامور به كان الاشتغال
بالضد مكروها كالامر بالقيام بعينه الصلوة ليس بنهى عن القعود بطريق القصد حتى اذا قعد ثم قام
لم تفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفت به المامور به وهو القيام ولكنه يكره اى ذلك القعود
بلى لان الامر بالقيام اقتضى كراهته اعلم ان بعض هذا الاصل متفرع الى ما ذهب العامة والمحقق
لانهم بنوا حرمة الضد على فوات المامور به ايضا كما بناه الشيخ ولا يظهر الخلاف فيه الا فى الامر المطلق
لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق يفوت المامور به بالاشتغال بضده فى اى جزء حصل من اجزاء الوقت

مجرم بالاتفاق والواجب الموسع مثل الصلوة على التراخي بالاتفاق فالحرم الضد الاعم بعض
الوقت بالاتفاق لان التفويت لا يتحقق قبله فيكون حكما وهنا على ما اختاره الشيخ وينبغي ان لا يكون حكما وهنا اذ
لم يكن التاخير مكروها والامر المطلق نعني التراخي كالموسع وعلى الفور عند بعضهم كالمضيق فالحرم الضد عندنا
ويكون على ما اختاره الشيخ وكان ينبغي ان الاكي كافي للموسع وعند بعضهم يحرم الضد لفوات المامور به والخلاف في
التحقيق راجع الى ان مطلق الامر على التراخي ام على الفور قال الشيخ سيلي الله ولم ينكشف لي شيء هذه
المسئلة وقال صاحب الميزان هذا فصل مشكل وهذا قلنا اي ولان النهي يقتضي سنية
الضد قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط نهى لزمه لابس المحرم العباء ولا القميص ولا السراويل
كان ذلك السنة لبس الازار والرداء اي كان لبسهما امرا مندوبا فيه بهذا النهي لانه لما نهي عن لبس المخيط
كان مامورا بلبس المخيط فيثبت بهذا الامر سنة لبس الازار والرداء لانها ادنى ما يندفع به الكفاية عن لبس
المخيط وهذا قال ابو يوسف اي ولان الامر بالشيء يوجب كراهة ضده قال ابو يوسف ان من سجد على
مكان نجس لا تفسد صلوته لان السجود على المكان النجس غير مقصود بالنهي لان النهي عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان
طاهر بالاجماع والسجود على مكان نجس لا يوجب فوات المامور به لانه يمكنه ان يعيد على مكان طاهر فيكون مكروها
لا مفسدا وقال الساجد على النجس يعني له الحامل للنجاسة والكف عن النجاسة مامور به جميع الصلوة اي في حق دائم
بالاله دوله ثم وما يكون فرضا فاذا سجد على النجاسة النجس صار حاملا له فتفسد صلوته كما لو حمل النجاسة وانما قلنا
انه صار حاملا للنجاسة لان السجود يحصل بوضع الجبهة على الارض والارض اذا اتصل بالوجه صار ما كان صفة لذلك الموضع
صفة له كما لو كانت النجاسة نوجهه فيكون صفة له الحامل للنجاسة فيصير ضده مفوتا بالنهي الكف عن حمل النجاسة
فصل المشروعات التي تعبد بها العبد ويسمى ما جعله الله
نصيبي فانما السجدة على مكان نجس
سمي لغة لعبادة اي طريقة لكونه على نوعين عزيمة ورخصة فالعزيمة لغة القصد المؤكد والرخصة لغة
اليسر والسهولة وفي الشريعة العزيمة ما هي اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والمراد منه ما ثبت ابتداء
باثبات الشرع حقا له وهو لا يتعلق بالعوارض بان اصالتها لا انه قيل ويدخل التعريف ما يتعلق بالفعل
وما يتعلق بالترك كالحرمات وسميت الاحكام الاصلية عزيمة لانها من حيث شرعت كانت مشروعة ابتداء
حقا لصاحب الشرع وكان في شيء مؤكد واجب القبول فكان مؤكدا والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد
كالاذن باجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه وقيل العزيمة ما استمر على الامر الاول واستغنى عنا بحكم
انه الرخصة وحق عبيد والرخصة ما تغير من عسر الى يسر بواسطة عذر المكلف وهو اربعة
انواع اي ما هو الاصل منها وهو العزيمة اربعة اقسام قيل في انحصار هذه الاقسام ان العزيمة لا يخلو
من ان يكفر جاحده اولا والاول هو الفرض والثاني لا يخلو من ان يعاقب تاركه اولا والاول هو الواجب والثاني
لا يخلو من ان يستحق تاركه الملامة اولا والاول هو السنة والثاني النفل ويخرج القسم الاخير المباح اي جعل

المباح من العزائم فرض اي احدها الفرض لغة القطع والتقدير وفي الشريعة ما ثبت لزومه بدليل لا شبهة فيه كالايمان
والاركان الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكمه اللزوم اي حكم الفرض حصول العلم القطعي بثبوته وتصديقا بالقلب
اي يجب اعتقاد حقيقته لثبوته بدليل قطعي ويجب عمله بالبدن حتى يكفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر الا ان يكون
تاركا على وجه الاستخفاف حتى يكفر لان الاستخفاف بالشرع كفر وواجب اي الواجب ما ثبت بدليل
وهو السقوط وسمي به لانه ساقط في اثبات العلم اليقيني وان كان موجبا للعمل او لانه ساقط على المكلف بدون
ان يتحمله باختياره لعدم العلم بوجوده عليه قطعا بخلاف الفرض فانه لما ثبت عليه قطعا يتحمله باختياره
وسمي صدره اولانه ماخوذ من الوجيب وهو الاضطراب سمي به لنوع اضطراب في ثبوته
واضطرابه في ثبوته وفي الشريعة اسم لما ثبت لزومه علينا بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة
والاضحية ونحوها وحكمه لزوم العمل به لا علما على اليقين اي يجب اقامته كاقامة الفرض لكن لا يجب اعتقاد
قطعا ولهذا لم يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد اذا ترك العمل بالواجب فاما ان تركه
مستخفا باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا او تركه متاولا لما اوتركه غير مستخف ولا متاول فهو الاول
تضليله لانه رد الخبر الواحد وذلك بدعة وفي القسم الثاني لا يجب التضليل ولا التفسيق لان التاويل سيرة
السلف في القدح والنصوص عند التعارض وفي القسم الاخير يفسق ولا يضلل لا ان فيه ايكال التفرقة بين الفرض
والواجب وقال الشافعي هما مترادفان وتخصيص الفرض بالمقطوع والواجب بالمظنون تحكم لان الفرض هو التقدير
سواء كان مقطوعا به او مظنونا وكذا الواجب هو اللازم والساقط سواء كان مقطوعا او مظنونا وكون تفاوتهما
الا يكون باعتبار لغة فلا معنى له لما بينا من جهاته معنى احدهما الاخر وان الكل التفرقة بينهما حكما من قال الاتفاق
بينهما في لزوم العمل وكذلك ان التفرقة بين ما ثبت بدليل قطعي وبين ما ثبت بدليل ظني ظاهر فلا بد من الدلالة على
تخصيص كل لفظ بحكم فاسد الا في الفرض نقسم باعتبار الوجه السقوط على الوجه الذي بينا فاني
وسنة السنة لغة الطريقة والسنن الطريق يقال سنن الماء اذا اصبه حتى جرى طريقه وفي الشريعة
الطريقة المسلوكة التي سلكها رسول الله صلى الله عليه وسلم او غيره ممن هو علم في الدين من غير افتراض ولا وجوب وحكمها كذا قال شمس الائمة
حكم السنة هو الاتباع لانه ثبت بالدليل ان النبي عليه السلام متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا
الاتباع خال عن صفة الفرضية والوجوب الا ان يكون من اعلام الدين كالاذان وصلوة العيد بالجماعة فان ذلك
بمعنى الواجب في حكم العمل ولهذا يستوجب تاركها الاساءة اي ملامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى
الا ان السنة هذا الاستثناء منقطع معنى اي لكن مطلق لفظ السنة لا يقتضي الاختصاص بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا المراد منها في الشرع طريقة في الدين اما لرسول الله صلى الله عليه وسلم او لغيره ممن هو علم في الدين وعند الشافعي مطلقها يتناول
سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقط لانه لا يرى تقليد الصحابي يعني اذا قال الراوي من السنة كذا فعند عامة اصحابنا المتقدمين
واصحاب الشافعي وجمهور اصحاب الحديث يحمل على سنة الرسول عليه السلام وعند الكرخي والقاضي ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة

ومن تابعهم من الماضين وانه لا يقتضي من اصحابنا الشافعي لاجل حمله على سنة الرسول الا بدليل وكذا الاطلاق في قول الصحابي امرنا
بكذا او نهينا عن كذا لما سيجي انه ذكر بان لفظ السنة يطلق على طريقة غير الرسول من الصحابة فان الصحابة سنوا احكاما
كما قال علي رضي الله عنه جلد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخمر اربعين وجلد ابو بكر اربعين وجلد عمر ثمانين وكل سنة وقال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء الراشدين من بعدي وقال عليه السلام من سن سنة حسنة الحديث والسلف كانوا يطلقون اسم السنة على طريقة ابي بكر
وعمر وحكي عن مالك انه قال اذا قال مالك السنة عندنا او ... كذا فانما يريد به سنة سليمان بن بلال وكان عريف السوق
واذا كان كذلك لم يدل اطلاق لفظ السنة على طريقة الرسول عليه السلام ولا يحمل على طريقته الا بدليل واحتج الفريق الاول
بان الرسول هو المقتدى والمتبع على الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق لا يحمل الا على سنته كما لو قيل فعل النفل طاعة لا يحمل الا على طاعة
الله ورسوله واما اضافتها الى غير الرسول فمجاز لاقتدائه فيها بسنة الرسول فوجب حمل اللفظ على طريقة غير الرسول
مع التقييد وانما يمنع ان نفهم من مطلقه علم سنة الرسول وقولهم اللفظ مطلق فلا يجوز تقييده بغير دليل قلنا الدليل ...
يقول اما طريقة الرسول او طريقة غيره فيقبل طريقة الرسول اولى لما ذكرنا ورجح صاحب الميزان هذا القول
وهي السنة نوعان احدهما سنة الهدى يعني اخذها من تكميل الهدى اي الدين وهي التي تتعلق بتركها كراهة واساءة
دون الكراهة وذلك مثل الجماعة والاذان والاقامة والسنن الرواتب ولهذا قال محمد رحمه الله في بعضها انه يصير مسيئا بالترك وفي
بعضها يجب القضاء وفي سنة الفجر ولكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بواجبة واذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة
امروا بهما فان ابوا قوتلوا بالسلاح عند محمد كما في الفرائض والواجبات وقال ابو يوسف المقاتلة بالسلاح عند ترك الفرائض
والواجبات واما السنن فانما يؤدبون على تركها ولا يقاتلون ليظهر الفرق بينها وبين الفرائض والواجبات ومحمد يقول ما كان من
من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك كذا في المبسوط وزوائد اي النوع الثاني من
السنن الزوائد وهي التي اخذها حسن لا يتعلق بتركها كراهة ولا اساءة كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده
وكتطويل الركوع والسجود والقراءة في الصلاة وسائر افعاله التي ياتي بها في الصلاة حال القيام والركوع والسجود
ونفل وهو في اللغة اسم للزيادة ومنه سميت الغنيمة نفلا لانها زيادة على مقصود الجهاد وهو اعلاء كلمة الله فهو افضل العبادات
زوائد على الفرائض والواجبات والسنن المشهورة مشروعة لنا لا علينا والتطوع كالنفل وهو ما ياتي به العبد طوعا
من غير ان يكتب عليه ولا يلام على تركه والزوائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا اي لاجل انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه
وقال الشافعي رحمه الله اذا شرع في النفل يؤاخذ بالمضي فيه ولو لم يمض يؤاخذ بالقضاء عندنا وقال الشافعي لا يؤاخذ
بواحد منهما لان النفل شرع غير لازم فوجب ان يكون كذلك بعد الشروع لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع
الا ترى انه بعد الشروع نفل ولهذا يتادى بنية النفل ولو اتم كان مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب ولا يمنع صحة الخلوة
عنده ويباح الافطار بعذر الضيافة ولو صار واجبا لما ثبت هذه الاحكام واذا كان كذلك وجب ان يكون مخيرا في الباقي
كما كان مخيرا في الابتداء تحقيقا للنفلية واذا ثبت له الخيار في الباقي وجاز له تركه بطل المؤدى ضمنا فكان بطلانه امرا حكميا
لا بتصرفه فلا يضمن بالقضاء نحو شرع في صلاة او صوم مظنون فاسد لا يجب عليه القضاء لان البطلان ضمني فلا يعتبر ...

الشروع كالنذر لان النذر التزام بالقول وله ولاية ذلك واما الشروع فليس بالتزام فلا يلحق به ولكنا نقول
المؤدى صار لله تعالى مسلما اليه اي مفوضا ما دام ذلك الجزء وصار العمل لله تعالى حقا له ولهذا لو مات كان مثابا عليه
وحق الغير محترم لا يجوز له التعرض بالافساد فوجب حفظه وصيانته تصحيحا له بالاتمام ولا وجه للحفظ الا
بالتزام الباقي فوجب الاتمام عليه ضرورة صيانة حق الغير فان قيل لا نسلم ان المؤدى صار عبادة اذ انما شرع فيه
عبادة صوم او صلاة وهو مما لا يتجزى ولا يكون طاعة الا بانضمام الباقي اليه وان سلمنا كونه عبادة فلا نسلم ان اداء
الباقي شرط لبقائه عبادة لانه عرض لا يتصور بقاؤه بل كما وجد انتفى ولهذا لا يخرج عن كونه عبادة بالموت ...
ما به الثواب بالاتفاق بين الائمة وان سلمنا كون الباقي شرطا لبقائه عبادة فلا نسلم ان الامتناع عن اداء الباقي
ابطال له لان الابطال انما يكون ايضا في الفعل وذلك فيما مضى من الافعال محال لكنه اذا امتنع فات وصف العبادة
فلا يكون مضافا الى فعله قلنا نحن لا ندعي ان المؤدى صوم او صلاة ولكنا نقول هو من اجزاء الصلاة بمعنى انه يصير جزء
صلاة تامة فيكون المؤدى متقربا الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء عبادة لا يتجزى في الحكم لا بد من
الاخر فيكون كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده حتى يرتبط الاتحاد وكذا وجود الباقي شرط لبقائه عبادة لكونه عبادة
قد لنا هكذا اعمالنا بالموت لا تتعدد الاخر ولا نسلم قولهم انه لا يحتمل الابطال بعد العدم لا بطلان النص والاجماع فانه تعالى قال اولئك الذين
حبطت اعمالهم وقال لا تبطلوا اعمالكم وبالاتفاق بين الائمة ايضا ان الردة تبطل الاعمال المتقدمة فان كان قد اعطى الحاج الثواب
واما في الموت فجعل التقدير كأن العبادة لم تكن مشروعة فيه الا بهذا القدر للحرج ... واما قولهم
الامتناع عن اداء الباقي ليس بافساد فباطل لانه لما انتفى ما يقتضي العبادة فسد الاجزاء المتقدمة فلم يوجد ... فعله
فوجب الفساد لا محالة ... وهذا الفعل محض ... ضرورته ان يصادف المحل الذي حصل فيه الفساد كمن قطع
حبلا مملوكا له تعلق به قنديل لغيره فسقط القنديل وانكسر يجعل جانيا ضامنا وان لم يصادف فعله القنديل وكذا اذا شق
زق نفسه وفيه مائع لغيره ... وهو كالنذر اي الشروع كالنذر في كونه موجبا للمضي ... كالنذر او الجزء المؤدى
عين له المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار حقا لله تعالى اما المؤدى فلما ذكرنا واما المنذور فلانه جعله لله تعالى تسمية لكن
ان ما وقع لله تعالى فعلا اولى بما صار له تسمية لانه عين له الوعد وان اجاب ابتداء الفعل او حق ايجاب بقائه اولى فان البقاء
اسهل من الابتداء ثم لما وجب لصيانته ادنى الامرين وهو التسمية ... اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ما هو
اقوى الامرين وهو ابقاء الفعل واتمامه كان اولى واما في المظنون فالقياس ما قاله زفر الا ان علماءنا ... استحسنوا وقالوا
انه شرع بسبب الوجوب وهو الشروع صادف الواجب فلم يكن ... واجب ... ذكر ان العبد لو اخذ بهما
عند الله تعالى ... انه شرع في الواجب ولو شرع في الظهر ... الحق عليه ...
هذا الشروع والافساد وكذا هذا ... وتخصيص الحكم لما كان الخصم مبنيا على اعتقاد العباد والعدائم
مختلفة اختلفت انواع الرخصة فانقسمت على اربعة اقسام عرف ذلك بالاستقراء ووجه انحصارها ان الرخصة
ان استعملت في موضعه الاصلي فان لم يكن ... مشروعا في هذه الامة فهو الثالث وان كان فهو الرابع وهو القسم ما يطلق

لما نطلق علیه اسم الرخصة الحقیقة الرخصة احق من الاخری تحرز لم یکمل افول لتفصیل من حیث الشیء اذا اللتنا ای احدا
نوکونه حقیقة اولی من الاخری ویجوز ان یکون حیث لکن ان تفعل کذا ای انه هیکون به بعض احدیهما فی اطلاق الرخصة علیه اولی
من الاخر اتم من الاخر ای اکمل فی کونه مجازا حرما استثنیح ای عومل به معاملة المباح لانه تصیر مباحا حقیقة
لان دلیل الحرمة قایم والاباحة تضاد الحرمة ولا یمکن الجمع بینهما الا انه لا تواخذ بسلک الحرمة بالنفی ولسخ ضرورة سقط المواخذة
اسقاط الحرمة فانه اذا ارتکب بحکم وعفی الله عنه ولم تواخذ به لا یسع مباحا فی حقه لعدم المواخذة وهذا قال صدر الاسلام والرخصة
ترک المواخذة بالفعل مع حرمته کما کان فما الحرمة مع سببها فالمعنی فی هذا القسم مع ذلک یسع المکلف الاقدام علی الفعل بعد
من اجل کان هذا ای اعلی درجات الرخص لان کمال الرخصة بکمال العزیمة ولما کانت العزیمة کاملة حیث لا یسقط بحال
کانت الرخصة فی مقابلتها کذلک کالمکره ای مثل ترخص من اکره بما یخاف علی نفسه او علی عضو منه حتی قبل
اجراه وانعدم رضاه باجراء کلمة الشرک علی اللسان مع اطمینان القلب فان العزیمة فی الصبر والامتناع عنه لان حرمة الکفر
ما بتة لا تنکشف بحال بناء علی ان حق الله تعالی فی وجوب الایمان قایم لا یحتمل السقوط لکن العبد یرخص له الاجراء علی اللسان عند
الاکراه التام لان حقه فی نفسه یفوت عند الامتناع صورة بتخریب بنیته ومعنی بزهوق روحه وحق الله تعالی لا یفوت
مع ان الرکن الاصلی قایم ولا یفوت صورة من کل وجه لانه لما اقر مرة وصدق بقلبه صح ایمانه لم یلزم علیه الاقرار
ثانیا فلم یفت حقه من هذا الوجه الی لم یفت من اجرا کلمة الکفر بطلان ذلک الاقرار فی حالة البقاء فصح حقه من هذا
الوجه فکان له تقدیم حق نفسه باجراء کلمة الکفر رخصا ولو بذل نفسه لاقامة حق الله تعالی واعزاز الدین وصیانته
عن الهتک کان مجاهدا شهیدا والاصل فیه ما روی ان مسیلمة الکذاب اخذ رجلین من اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال
لاحدهما ما تقول فی محمد قال رسول الله قال فما تقول فی قال انت ایضا فخلاه وقال للاخر ما تقول فی محمد قال رسول الله قال فما تقول
فی قال انا اصم فاعاد علیه ثلثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلک النبی صلی الله علیه وسلم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالی واما
الثانی فقد صدع بالحق ای اظهره فهنیئا له فثبت انه ان امتنع عنه حتی قتل کان اخذا بالعزیمة وافطار
الی اخر اکره الصایم الی الافطار او اضطر الیه بمخمصة ترخص له الافطار لان حقه فی نفسه یفوت اصلا وحق الله تعالی تفوت
الی بدل وهو القضاء ولو انه تعرض لاقامة حق الله تعالی وهو اظهار الصلابة فی الدین واعزازه الا انه اذا کان مسافرا
او مریضا فلم یفطر حتی مات کان اثما لان الله تعالی اباح لهما الفطر فکونه متمنعا بالامتناع عن المباح حتی تلف نفسه عونا
کالمضطر فی فصل المیتة وکذا الجنایة علی الاحرام لا یحرم صاحب الشرع لا یسقط بالاکراه وانه لا یهال
الغیر اذا اکره علی اتلاف مال الغیر ترخص له ذلک لرجحان حقه فی نفسه لان حق الغیر لا یفوت معنی لانجباره بالضمان
فاذا صبر حتی قتل کان شهیدا لان سبب الحرمة وهو ملک الغیر وحکمه وهو حرمة التعرض قایمان فلا حرمة ای لان
حاله لمکان عصمته واحترامه وذلک لا یحتمل الاکراه وکان بالصبر متمسکا بفرض الجهاد فیکون شهیدا کذا ذکر فی
بعض کتبه وذکر محمد فی هذه المسئلة انه لا نقول یرخص قبل کان ماجورا ان شاء الله قید بالاستثناء دون حاسوا
لانه لم یجد فیه نصا بعینه وانما قاله بالقیاس علی الاکراه علی الافطار وافساد الصلوة ونحوهما ولیس هذا

فی معنی تلک المسایل من کل وجه لان الامتناع من الاتلاف ههنا لا یرجع الی اعزاز الدین ولهذا قید به وعلی هذا
تناول المضطر مال الغیر حتی لو صبر ومات فی مخمصة لم یکن اثما بل مثابا اخذا بالعزیمة الا انه لو ترخص واکله
کان علیه الضمان ویکون الخایف علی نفسه الامر بالمعروف ومثل الامر بالصلوة ونحوها او النهی
عن المنکر اذا خاف السلطان علی نفسه یترخص له ان یترک لانه لو اقدم یفوت حقه صورة ومعنی ولو ترک
لم یفت حق الشرع صورة لا معنی لان اعتقاد حرمة الترک باق وان فعل لعله کان ماجورا الامر بالمعروف
فرض مطلق والصبر علیه عزیمة فکان باذلا نفسه فی اقامة حق الشرع لان الفسقة کانوا مسلمین
معتقدین لوجوب ما یأمرهم وحرمة ما ینهاهم عنه لا یرجی ان یکاد فعله فی قلوبهم وان کانوا
لا یظهرون ذلک فیکون ماجورا بخلاف الغازی اذا حمل علی المشرکین لان قتله لا ینکأ باطنهم ولا ظاهرهم
فیکون ملقیا نفسه فی التهلکة من غیر ان یحصل لو تبدیل فی اعزاز الدین فیاثم وحکمه ای حکم هذا
النوع من الرخصة ان لا یاخذ بالعزیمة افضل حتی لو صبر یکون شهیدا مثابا والثانی ای النوع
الثانی من الرخصة الحقیقة ما استبیح مع قیام السبب ای السبب المحرم الموجب لحکمه مع تراخی حکمه
الی زمان زوال العذر فمن حیث ان السبب قایم کانت الرخصة حقیقة ومن حیث ان الحکم متراخ
عنه بانت فی الحال کان هذا القسم دون الاول لان کمال الرخصة بکمال العزیمة کالمسافر ای کافطار
المسافر والمریض الاتی یرخص لهما فی الفطر فانه یستباح مع قیام السبب الموجب للصوم المحرم
للفطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام بحکمه وهو قوله تعالی فمن شهد منکم الشهر فلیصمه ولهذا
صح الاداء منهما الا ان الحکم وهو وجوب اداء الصوم وحرمة الافطار تراخی حقهما الی ادراک عدة من
ایام اخر الا تری انهما لو ماتا قبل ادراکها لم یلزمهما الامر بالفدیة فکانت العزیمة ادنی حالا منها فی الحکم ای الصوم
لان الحکم هناک لم یتاخر عن السبب فلا جرم کانت الرخصة المبنیة علی هذه العزیمة ادنی حالا من الرخصة
المبنیة علی العزیمة اولی من هذا الوجه اشد شبها بالمجاز لان الحکم لما تراخی ولم یثبت فی الحال
الرخصة وهی اباحة الافطار رخصة فکان شبیها بالافطار بغیر رمضان فلم یکن رخصة لان للمجاز مدخلا
فیها من هذا الوجه ولم یکن له مدخل فی القسم الاول من وجه وحکمه ای حکم هذا النوع الاخذ بالعزیمة
ای العمل بالعزیمة اولی لکمال سببه کما حتی کان الصوم فی السفر افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعی
لان السبب الموجب شهود الشهر لما کان قایما کان تاخیر الحکم بالاجل غیر مانع من التعجیل کالدین
المؤجل کان المؤدی للصوم عاملا لله تعالی فی اداء الفرض والمترخص بالفطر عاملا لنفسه فیما یرجع الی الرفق
فکان الاول اولی وتردد فی الرخصة یعنی لم یعتبر الیسر فی الفطر بل فی العزیمة نوع یسر وهو یسر
موافقة المسلمین فکانت العزیمة تؤدی معنی الرخصة من هذا الوجه فکانت اولی وحقیقة المعنی فیه ان العزیمة
کانت ناقصة باعتبار تاخر حکمها الی زمان الاقامة وهذا یقتضی ان یکون الرخصة ادنی حکما قال الشافعی الان

فلم هل لنا ان خيرت دفعا للمسافر وفي الصوم نوع رفق ايضا فانجبر ذلك النقصان بهذا اليسر فتمت وكملت
يكن الاخذ بالعزيمة اولى كما في القسم الاول احتج الشافعي بان وجوب اداء الصوم لما تأخر بادراك عدة من ايام اخر اقتضى
ان لا يجوز الاداء قبله كما قال اصحاب الظواهر الا انه ترك ذلك في حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فبقي معتبرا في حق
فضيلة الفطر ولنا ما روي انه عليه السلام قال المسافر مرخص له بالفطر وان صام فهو افضل له وبلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان الصوم قد شق على الناس انهم افطروا فقال ان الصوم افضل والاحاديث في الباب كثيرة الا ان يضعفه الصوم
استثناء من قوله الصوم الاخذ بالعزيمة اولى يعني اذا اضعفه الصوم فالفطر اولى ولو صبر حتى مات كان آثما
لان الافطار لزمه في هذه الحالة ولو بذل نفسه لاقامة الصوم كان قاتلا نفسه من غير حصول المقصود
وهو الارتياض بخلاف المولى فكان خلاف المشروع ولما تم نوعي الحقيقة شرع في نوعي المجاز وهما وضع عنا
من الاصر والاغلال تسمية ما حط عنا من الاصر والاغلال التي وجب على من قبلنا رخصة مجاز لان الحكم الحقيقي عليهم وجب
علينا ليكون السقوط في حقنا توسعة وتخفيفا بالنظر الى عمرنا فيجوز اطلاق اسم الرخصة تجوزا لا حقيقة والاصر
الاحكام الشاقة المغلظة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة والاغلال المواثيق اللازمة لزوم الغل
في المعاني وروي ان الاصر في بني اسرائيل كان في عشرة اشياء كانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب وكان الواجب
عليهم خمسين صلوة في اليوم والليلة وزكوتهم كانت ربع المال ولا يطهر من الجنابة والحدث غير الماء ولم تكن صلوتهم جائزة
في غير المسجد ويحرم عليهم الاكل بعد النوم وحرم عليهم الجماع بعد العتمة والنوم كالاكل وكانت علامة قبول قربانهم
احتراقه بنار تنزل من السماء وخطاياهم كانت مكتوبة ومن اذنب منهم ذنبا بالليل كان يصبح وهو مكتوب على
باب داره وعن عطاء كان بنو اسرائيل اذا قاموا يصلون لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما
ثقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه على العبادة فهذه الامور رفعت
عن هذه الامة تكريما للنبي صلى الله عليه وسلم ورحمة عليهم والنوع الرابع هذا هو القسم الاخير من انواع الرخص
ما سقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط مشروعا في الجملة
حيث سقط في محل الرخصة اصلا كان نظير القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقي السبب
والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة فضعف وجه المجاز فكان دون القسم الثالث والى جهة المجاز غالبة على شبهه
لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبهه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكانت جهة المجاز اقوى ومن هذا النوع رخصة اسقاط
ما هو عزيمة في حق العزيمة فيها ساقط اصلا وذلك مثل قصر صلوة المسافر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي القصر رخصة حقيقة
والعزيمة هي الاربع حتى لو فات الوقت يقضي اربعا سواء قضاها في السفر او في الحضر ويجوز له ان يقضي في السفر
ركعتين دون الحضر واحتج بقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا فسمى القصر بلفظ الاحتمال والله
للاباحة دون الايجاب وبان الوقت سبب للاربع والسفر سبب للقصر لا يجاب رفع الاول وتغييره وانه لو اقتدى بمقيم يلزمه
الاربع ولو ارتفع لما لزمه بمثل النفل اذا اقتدى بمصلي الظهر فعلم بانها شاء وعندنا القصر رخصة اسقاط لان



السبب في حقه لم يبق موجبا الا ركعتين فكانت الاخريان نافلة وخلط النفل بالفرض قصدا لا يحل وانما جعلناها لا للحكم
اسقاط لا بدليل الرخصة وكونه اسقاطا لا يغير هذه الرخصة اما الدليل فما روى يعلى بن امية انه قال سالت عمر رضي الله عنه ما بالنا
نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم قال اشكل علي ما اشكل عليك فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان هذه
صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وفي بعض الروايات انها صدقة والصدقة اسم للاسقاط راجع
الى الصلوة المقصورة او الى القصر والتانيث لتانيث الخبر سمى القصر صدقة والتصدق عما لا يحتمل التمليك اسقاط محض
لا يحتمل الرد ولا يتوقف على قبول العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاعملوا بها واعتقدوها الا ترى انه لو قال ولي القصاص
لمن عليه القصاص تصدقت به عليك يسقط القصاص من غير قبول لان معناه الاسقاط وقال فلم يحتمل الرد
فالتصدق من الله اولى ان لا يحتمل الرد لانه مفترض الطاعة ولم يبق الا الاسقاط بصدقاته ولكنه وان تصدق فيما
في حكم واما المعنى فوجهان احدهما ان الرخصة الحقيقية تثبت للعبد الخيار بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة
لان الرخصة للتيسير وفي العزيمة نوع يسر كما في الصوم في السفر او فضل ثواب كما في الاكراه على الكفر فاذا لم يكن فيه فضل
ثواب ولا نوع يسر كما في الصوم في السفر او فضل ثواب كما في الاكراه على الكفر فاذا لم يكن فيه فضل ثواب ولا نوع
يسر كما في الصوم سقط لحصول المقصود بالرخصة وتوفي اليسر فيها وههنا ليس فيه نوع اليسر القصر وسقوطه في السفر
الاكمال افضل ثوابا لان الثواب في اداء ما عليه لا في اعداد الركعات الا ترى انه لا فضل للظهر على الجمعة في الثواب والظهر
العبد على جمعة الحر والمسافر فانه لا يجمع ما عليه كالمقيم موجب العزيمة سقوط الاكمال اصلا والثاني ان التخيير لو ثبت لا يتعين
رفقا بالعبد والاختيار الخالي عن الرفق ليس الا لله عز وجل وانه يختار ما يشاء من غير نفع او دفع ضرر وباثبات
مثل هذا التخيير لا يليق بالعبد لانه ينزع الى الشركة فيما هو من خصائص الربوبية فيكون فاسدا الا ترى ان الشرع
وضع الشرائع جبرا فقضى الشنا او امتهانا اخيانا فاما ان يكون لنا شيء في النصب فلا ولو كان القصر باختيار
العبد كان المقيم يصلي كانه قال اقصروا الصلوة ان شئتم فيكون على استطاعتنا او نقض السنا نصب الشريعة الى
الموت يصير مفوضا الى المشيئة كالطلاق والعتاق المعلق بالمشيئة لا يكون تاما قبل المشيئة ولا يكون اضافته نقص
الشريعة لانه يفوض الله يعطي ذلك بخلاف التخيير في انواع الكفارة لان المكلف يختار ما هو الارفق عنده وايسر
عليه وسقوط حرمة الخمر والميتة الى آخره واختلف العلماء في حكم الميتة ولحم الخنزير ونحوها في حالة الاضطرار
انظر في حالة الاكراه على الكفر واكل مال الغير وهو رواية عن ابي حنيفة واحد قولي الشافعي وذكر اكثر اصحابنا الى الحرمة
لا ترتفع في هذه الحالة وفائدة الخلاف فيما اذا صبر حتى مات وفيما اذا حلف لا ياكل حراما فعند الفريق الاول لا يأثم بالصبي
ويحنث باكل هذه الاشياء في هذه الحالة وعند الثاني يأثم ولا يحنث تمسك الفريق الاول بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ
ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم نفى الاثم بعد يغفر له ما اكل حراما حتى اضطر اليه فدل اطلاق العفو على قيام
الحرمة الا انه رفع المواخذة رحمة على عباده ولان حرمة هذه الاشياء بناء على صفات فيها من الخبث والضرر
ولا ينعدم تلك الصفات في حالة الضرورة فتبقى الحرمة كما كانت ونعم الفعل للضرورة ولنا قوله تعالى وقد فصل لكم

تمام

ماحرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فاستثنى حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يصير عبارة عما وراء المستثنى فيثبت
الحرمة في حالة الاضطرار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقي في حالة الضرورة على ما كانت وهذا على مذهب من جعل
الاصل في الاشياء الاباحة قبل الشرع واما على مذهب من قال الحل والحرمة لا يعرفان الا شرعا فحال الاستثناء من الحظر
اباحة نصا لانه قال بعد الاستثناء محرمة في حالة الاضطرار فيثبت الاباحة في هذه الحالة بالنص ولا اثم عليه استثناء اجراء
كلمة الكفر في حالة الاكراه بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه لم يبح اباحة لانه استثناء من الحظر المفهوم
من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب الا من اكره فنفي الغضب بالاستثناء والا يلزم الاتفاق
من انه لم يستثن صيانة العقل بنفي الكل فقط نفي المحرم فكان اطلاق الكفر في هذه الحالة اسقاط للحرمة فاذا
صبر حتى مات كان مضيعا دمه فنا لم يكن هذه الرخصة سقوط الاصل والاعلال بل كانت دونه في المجازية كما قلنا
اما اطلاق اسم العفو مع الاباحة فباعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع التناول زائدا
على قدر ما يحصل به سد الرمق وبقاء المهجة اذ حصول من الشبع بعمل على دعاية التناول لبعد الحاجة فالله تعالى ذكر العفو
لهذا التناول وقيل عفو دالعفو يحكي اكل من غير ضرورة وحكم رفع الاثم عند الضرورة وقيل يعفو الذنوب الكبائر
او اذن بتناول الميتة عند الاضطرار رحمة بعباده فما نفعل بهم به وسقوط غسل الرجل الى سقوط الحرمة
في الميتة وسقوط شطر الصلوة وسقوط غسل الرجل مع المسح لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم
والحدث شيء من الذي يرتفع الحدث اصلا في الطهارة الحكمية فيتبين ان الغسل ساقط وان المسح شرع لليسر اذ لو كان
الواجب غسل الرجل ما تادى به الا بدى انه يشترط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس وان يكون اول الحدث بعد
اللبس طاريا على طهارة كاملة ولو كان الغسل يتادى بالمسح لما شرط ذلك ان المسح ... يصلح رافعا للحدث
كالغسل وعرفنا ان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف
والخف مانع سراية الحدث الى القدم لا ان ثبت الحدث في الرجل ووجب الغسل ثم ينوب المسح عنه الا ان اصل السبب
بقي موجبا في الجملة وصار العدم المخفف فكان نحوا اسقاط **فصـــل** الامر والنهي

الى آخره قال عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين ان الاحكام اسبابا تضاف اليها والمثبت
للحكم في الحقيقة هو الله تعالى وحده لا شبهة فيه دون السبب لان الايجاب الى الشرع دون غيره وبلى اضافة الشيء
الى منصوره وانكر بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم المنصوص عليه يثبت بالنص ... متعلق بالوصف
الذي جعل علة واماره لثبوت الحكم وقال جمهور الاشعرية للعقوبات وحقوق العباد اسباب تضاف اليها
فاما العبادات فلا تضاف الا الى ايجاب الله تعالى وخطابه ... ذلك بان العبادات حق الله تعالى على الخصوص
فيضاف الى الله لانه امر بها وجوبها الا الى الشرع واما العقوبات فيضاف الى الاسباب اضافة الى ... فاما المعاملات
فالواجب فيها شيئان المال والفعل فيمكن اضافة وجوب المال الى السبب ووجوب الفعل الى الخطاب وكذا العقوبات فان
الواجب على الجاني ليس الا تسليم النفس وتحمل العقوبة وانما وجب الفعل على الولي فيجوز ان يضاف ما وجب



عليه الى السبب وما وجب على الولاة الى الخطاب حيث قيل فاقطعوا ايديهما فاجلدوا ونحو ذلك في اهل الطريق نحو ذلك في
العبادات المالية الى الاسباب عندهم ايضا واحتج من انكر السبب بان الموجب للاحكام هو الله تعالى كان يجب الاشياء
الحكمية وحالقها هو الله تعالى وصفة الايجاب صفة خاصة له لا يجوز ان يضاف الى غيره كصفة التخليق فكان الايجاب
الى الاسباب قطعه عنه سبحانه وتعالى وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض اوصاف النص علامة على الحكم في
الفروع بمجاز الظهور احكامه عندها واحتج العامة بان الله تعالى شرع العبادات اسبابا تضاف وجوبها
اليها والموجب في الحقيقة هو الله تعالى كما شرع لوجوب القصاص والحدود اسبابا تضاف اليها والموجب هو الله تعالى
وثبت ذلك باشارات النصوص فمن انكر جميع الاسباب واضاف الايجاب الى الله تعالى فقد خالف النص والاجماع
وصار جبريا خارجا عن اهل السنة ومن انكر البعض واقر بالبعض فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافة
بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل جاز اضافة سائرها ايضا بالدليل ومن لم يلو اضيف الوجوب الى
لزم ان يكون مضافا الى الله تعالى فاسد لانا لا نجعل الاسباب موجبة بذواتها اذ الايجاب والالزام لا يتصور الا
من مفترض الطاعة لكن السبب ما يكون موصلا الى الحكم وطريقا اليه واضافته اليه لا ينفي اضافته الى الله تعالى
واما قولهم وجوب الفعل بالخطاب بالاجماع قلنا ان الخطاب لطلب اداء ما وجب عليه بالسبب السابق
بدون اختيار جبري امر الله تعالى يدل على وجوب الصلوة على من ناب وقت الصلوة وعلى المجنون والمغمى عليه اذا لم
يزد على يوم وليلة حتى يلزمهم القضاء مع ان الخطاب موضوع عنهم لفقد اهلية الخطاب وهو العقل
والعمل وكذا الجنون اذا لم يستغرق شهر رمضان والاغماء والنوم وان استغرقا الامتناع وجوب الصوم
على تحقيق القضاء وهو بعيد سبق الوجوب والخطاب موضوع وكذا الزكوة تجب على الصبي عندهم والخطاب
موضوع عنه وقال الفقهاء جميعا يوجب العشر وصدقة الفطر عليه فعلم ان الوجوب في حقنا مضاف
الى الاسباب شرعية غير الخطاب ولهذا تجب الصلوات والصيامات متكررة وان كان الامر بالفعل
لا يقتضي التكرار فعلم ان التكرار بسبب موجب للتكرار واذا ثبت هذا نقول وجوب الايمان بالله تعالى وصفاته
واسمائه بايجابه تعالى الا ان سببه في الظاهر حدث العالم لما لم يبق للعبد حدث العالم يصلح سببا لوجوبه لانه
يدل على الصنعة للحدوث وبما يدل على الصانع والحدث والله اسما وصفه يعني ان البعرة تدل على
البعير واثار المشي تدل على المسير فهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما يدلان على الصانع الحكيم
العليم الخبير فكان حدث العالم سببا لوجوب الايمان على من هو اهله من الانسان والجن والملك لان الايمان
لا يتصور وجوبه على غير اهله اذ الحكم السبب بدون الاهلية فلا وجوب لمن هو اهله على ما اخبر الله تعالى سبحانه وتعالى
الا والسبب ملازمة اذ لا يتصور للمحدث لم يكن عين المحدث شيء من الاوقات ولهذا دارت ان ايمان
الصبي العاقل صحيح وان لم يكن مخاطبا بالاداء فلا ... الان الايمان ... لا يحتمل ان يكون
غير مشروع ... تحقيق سببه في حقه ووجد ركنه وهو التصديق والاقرار عن معرفة ممن هو اهله

وهو الصبي العاقل الذي يناظر ويحل انه تعالى يوجب العقل لصحته واما اهليته فلان الايمان يتحقق عنه بمعنى الوجوب
هو طريقة القاضي الامام ابي زيد ومن تابعه فاما المتقدمون من مشايخنا فالواجب وجوب العبادات انعم الله تعالى على كل
واحد منا بالاعمار وجب شكر النعمة الوجود وقوة النطق وكمال العقل والصلوة وجب شكر النعمة الاعضاء السليمة والصوم
وجب لنعمة اقتضاء الشهوات والاستمتاع بها والزكوة شكر النعمة المال والحج شكر النعمة البيت فانه تعالى اضافه
الى نفسه وجعل مثابة للخلق لحرمته فحصلت زيارته اداء لشكر هذه النعمة والى هذا الطريق مال صدر الاسلام وصاحب
الميزان وكذا وجوب الصلوة باخبار الله تعالى وكسب وجوبها في الظاهر ههنا الوقت بدليل اضافتها الى الوقت في
اللام وبدونها قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس والنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلقها بالوقت لان اللام للتعليل
والاختصاص كما يقال تطهر للصلوة وتأهب للشتاء ويقال الحذروا فلان الضيافة ولفلان اي لسببه واما الاضافة
بدون اللام فاجماعهم على اضافة هذه الصلوة الى الاوقات يقال صلوة الفجر وصلوة الظهر وصلوة العصر ونحوها والاصل
في الاضافة ان يكون باخص الاوصاف واخص الاوصاف الوجوب لان معنى الثواب بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص
فثبت انه سببها فلهذا الوجه اذا قيل تكرر الوقت وتجدد الوقت ويتكرر ويتجدد وكذا سبب وجوب الزكوة ملك المال الذي
هو نصاب بدليل الاضافة اليه يقال زكوة المال وزكوة مال التجارة وتتضاعف بتضاعف النصب في وقت واحد ويجوز تعجيله
على المال نامياً ولا نماء الا بمعنى الزمان فاقيم الحول الممكن لاستنماء المال في الفصول الاربعة مقام النماء وكذا سبب وجوب صوم
رمضان ايام شهر رمضان قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اتفق المشايخ على ان سبب وجوب الصوم الشهر لانه يضاف اليه
ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخول الشهر ولا يصح قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب شمس الائمة الى ان السبب مطلق شهود
الشهر حتى يستوي فيه الايام والليالي متمسكا بان الشهر اسم لجزء من الزمان يشتمل على الايام والليالي وانما جعله الشرع
سببا لاظهار فضيلة هذا الوقت وهي ثابتة للايام والليالي جميعا والدليل عليه ان من كان مفيقا في اول ليلة من الشهر
ثم جن قبل ان يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء وكذا المجنون اذا افاق في ليلة من الشهر
ثم جن قبل ان يصبح ثم افاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء وكذا انه اذا نوى بعد وجود الليلة الاولى فهذا كله دليل على
ان السبب مقدر وجده مما سبيل من الشهر [illegible] فذهب القاضي ابو زيد وفخر الاسلام وابو اليسر رحمهم الله
الى ان السبب ايام الشهر دون الليالي لان الجزء الذي لا يتجزأ من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم لان الله تعالى جعل وقتا سببا
لعبادة وذلك بما يشرف ذلك الحق بملك العبادة والعبادة في الاداء دون الايجاب فانه صنع الله تعالى ولم يشرع الوقت المنافي للاداء شرعا
سببا لوجوبه فعلم ان الاسباب هي الايام دون الليالي والجواب عن كلام شمس الائمة ان شرف الليالي باعتبار شرع الصوم
في ايامها لا لذاتها فكان تابعا او شرفها باعتبار انها اوقات لصلاة التراويح وكلامنا في شرف يحصل باعتبار السببية
وذلك يحصل بان يكون محلا للاداء سببيه واما عدم سقوطه عن المجنون الذي لم يفق الا في جزء من الليلة فانه اهل
للوجوب لان الشرع اسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعا للحرج واعتبر الحرج في حق الصوم باستغراق
الجنون جميع الشهر [illegible] واما جواز النية في الليل فباعتبار ان الليل جعل تابعا لليوم في حق هذا الحكم ضرورة تعذر اقتران

تصحيح



النية باول اجزاء الصوم فاذا دخل نوم وغفلة فاقيمت النية مقام النية المقترنة باول الصوم [illegible]
ولا ضي وراء ذلك فيما نحن فيه وكذا سبب صدقة الفطر رأس يمونه ويلي عليه اي يقوم بكفايته ويتحمل مؤنته وحاصله
ان الرأس بصفة المؤنة والولاية سبب لوجوب صدقة الفطر عندنا وعند الشافعي السبب هو الوقت بدليل صحة
اضافتها الى الوقت يقال صدقة الفطر ودليلنا انها تتكرر بتكرر الوقت في رأس واحد ولكنا نقول الاصح في هذا الباب ان الرأس
والصدقة تضاعف بتضاعف مؤنة شخص عليه والمؤنة لاصالة تتعلق بكونه مالكا لرأسه ووليه فكذا الصدقة وكذا اذا اشتغلت
يلتحق براسه بمؤنة الرأس بسبب المالكية والولاية لتصير كرأسه كذا في الاسرار فاذا انعدمت الولاية في حق
المرأة والابن الزمن البالغ المعسر لم تجب الصدقة على الزوج والاب وان وجدت المؤنة وان كان الصغير مالك
ذي وجبت نفقته في ماله لم تجب صدقته على الاب ايضا عند ابي حنيفة وان وجدت الولاية والدليل عليه من قوله ادوا
عمن تمونون وقوله صلى ادوا عن كل حر وعبد وبيان ذلك ان كلمة عن لانتزاع الشيء عن الشيء وتعلقه بمنفصل الى
اهل الوجهين بالاسقاط اما ان يكون جار دخل على سبب ينتزع الحكم عنه كما يقال ادى الزكوة عن ماله اي بسببه
ويقال سمن عن اكل وشرب اي بسببها ويكون معناه ادوا الصدقة الواجبة بسبب كذا او محل يجب الحق عليه فيؤدى
عنه كالدية تجب على القاتل فتحمل العاقلة عنه وهذا لا يجوز الوجوب على العبد لانه مملوك ليس بمالك لشيء فلا يجوز تكليفه بما
ليس في وسعه والكافر لانه ادرته وهو ليس من اهلها والفقير لانه ليس بمحل الخطاب [illegible] ان المراد انتزاع
الحكم عن سببه انما دخل عليه عن سبب ولو كان الوقت سببا لما تضاعف بتعدد الرأس في الوقت فدل ان الرأس
سبب والوقت شرط واما الجواب عن قوله انها اضيف الى الوقت قلنا انما اضيف اليه مجازا باعتبار انه زمان
الوجوب فان الشيء يضاف الى الشيء بادنى ملابسة واما تضاعف الوجوب بتضاعف الرأس فهو حقيقي
لا يقبل الاستعارة لانها من اوصاف اللفظ وهذا ليس بلفظ حتى يمكن له المجاز في كونه دليلا على السببية لان الحكم
لا يحتمل ان يتكرر بتكرر الشرط واما تكرر الواجب عند تكرر الوقت فليس بتكرر الوقت بل باعتبار تكرر الوصف
الحاجة اذ المؤنة انما تكون وجوبها بتكرر الحاجة فالشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فاذا جاء يوم الفطر تكررت الحاجة
فتجدد الوجوب لاجله لا للوقت كتجدد الزكوة باعتبار وصف النماء عند حولان الحول فيجعل الرأس كالمتجدد باعتبار
وصف المؤنة كما في المال وكذا سبب وجوب الحج البيت لانه يضاف اليه قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت والاضافة
دليل السببية على ما ثبتناه والوقت شرط الاداء وليس بسبب بدليل انه لا يتكرر به ولا يتكرر بتكرره وكذا سبب
وجوب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج وسبب وجوب الخراج الارض النامية بالنماء التقديري وعند ابي يوسف
سبب وجوب العشر الخارج والارض سبب وجوب الخراج حتى انهما يجتمعان في ارض واحدة لان العشر يتعلق
بالخارج ويتكرر بتكرره ولهذا لا يجوز تعجيله ولو كانت الارض هي السبب لجاز تعجيله كالخراج ولنا ان العشر
ينسب الى الارض يقال عشر الاراضي والارض توصف به يقال ارض عشرية والشيء يضاف الى سببه في الاصل
ويتصف السبب بحكمه ولانه الوظيفة مؤنة الارض اي سبب بقائها لان العشر يصرف الى الفقراء والمقاتلة اذا

وولايته

الوقت

فالتضاعف

اذا كانوا فقراء والصبي بالضعفاء كما قال صلى الله عليه وسلم انما تنصرون بضعفائكم والمقاتلة ان الكفار لا يتولون سببهم
علينا فيبقى لان احتاج الذي ملكه المسلمون ولا خرج فكان الصرف اليهم صرفا الى الاراضي واعتقاعلية معنى وهذا
بلوجه المؤنة في الصرف وفيه معنى العبادة لانه تصرف الى الفقراء وان الواجب جزء من النماء فلهذا من كتبه كالزكوة
متعلق بالمال النامي بهذه الصفة فاشتمل على معنى العبادة والمؤنة ولكن معنى المؤنة اصل باعتبار الارض وهو الاصل
العادة تبع باعتبار الوصف وهو النماء واما الخراج فهو بقوله فسبب الواجب سبكه الخارج باعتبار كونه العشر
بتقدير لا باعتبار ان الخارج سبب كما قلنا في النصاب الواحد سبكه والوجوب يتكرر بالحول وغيرها
لم يجز التعجيل انما لم يجز تعجيله قبل الخارج لان الخارج لما جعل بمعنى السبب بوصفه العبادة في العشر
قبله بتحقق تامة معنى العبادة وبطلانه لاستحالة حصول المسبب قبل السبب وهو حق المؤنة وهو ليس كذلك وههنا لا تحقق
نعيني له فالحول للتعجيل وبهبي تعجيله قبل الخارج كتعجيل الزكوة في الحامل والعامل قبل الاسامة بخلاف الخراج فان
تعجيله يجوز لان النماء بحسب فيه تقديرا لا تحقيقا والواجب يجب من غير حسن الخارج فصار مؤنة باعتبار الاصل وبالوصف
وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة وذلك ان الاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد
فصلح سببا للمذلة التي هي نوع عقوبة لان عمارة الارض بعينه صنيع الكفار وعادتهم وقد ذمهم الله تعالى بذلك في قوله
واثاروا الارض وعمروها اكثر مما عمروها وقال صلى الله عليه وسلم اذا تبايعتم بالعينة واتبعتم اذناب البقر سلط عليكم الذل
وطمع فيكم عدوكم ورأى رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا من آلات الزراعة في بيت فقال ما دخل هذه بيت قوم
الا ذلوا ولهذا كان اصل الخراج على الكافر ولهذا لا يبتدا به على المسلم وجاز البقاء باعتبار معنى المؤنة
ولهذا لا يجتمع العشر والخراج في ارض واحدة لان كل واحد منهما سببه الارض النامية وسبب ولهذا يجب
حكمان مختلفان وقال صلى الله عليه وسلم لا يجتمع في ارض مسلم عشر وخراج والصلوة اي وسبب وجوب الصلوة
واختلفوا في سبب وجوب الوضوء فقيل سببه الحدث لقوله صلى الله عليه وسلم الوضوء الا من حدث وهذا مثل هذا
الموضع يدل على السببية كما قلنا في قوله صلى الله عليه وسلم ادوا عمن تمونون وانه يتكرر بتكرر الحدث ولا يتكرر بالمكررا
الصلوة ولا معنى لقول من يقول انه لا يجتمع مع الوضوء وكيف يجعل سببا الا ان يقال هو ان شاء سببا لحصوله والا
انه لا يجتمع مع وجوبه والصحيح ان سبب وجوب الوضوء الصلوة اي وجوبها او ارادتها لانه يضاف
الى الصلوة شرعا وعرفا يقال طهارة الصلوة ويجب بوجوب الصلوة ويسقط بسقوطها ولا نسلم ان وجوب
الوضوء يتكرر بتكرر الحدث بل يتكرر بتكرر الصلوة الا ان الحدث شرط وجوبه كالاستطاعة في الحج
فمن تحصيل صفة الطهارة لاجل الصلوة واذا كانت هذه الصفة حاصلة لا يؤثر السبب كالطائف كاستقبال القبلة
العورة وطهارة الثوب اذا كانت حاصلة فلا يجب تحصيلها وان وجد السبب فكذا هنا وتعلق بقاء
المقدور اي سبب شرعية المعاملات تعلق بقاء المقدور بتعاطيها اي بمباشرتها وبيان ذلك ان الله تعالى خلق
هذا العالم وقدر بقاءه الى قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون ببقاء النفس في بقاء الجنس وبقاء بالتناسل
الجنس



وذلك باتيان الذكور الاناث في مواضع الحرث فشرع له طريقا يتادى به ما قدر الله تعالى من غير ان يتصل
به فساد وضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة في المرأة لان في التغالب فسادا وفي الشركة ضياعا
لان الاب حينئذ يشتبه فيعول الى ايجاب المؤنة عليه وليس للام قوة تكسب الكفاية في اصل الجبلة وكذا
الطريق لبقاء النفس الى اجله من غير اصابة المال بعضهم من بعض وما يحتاج كل نفس لكفايته لا يكون
حاصلا في يدها وانما يتمكن من تحصيله بالمال فشرع سبب اكتساب المال وهي التجارة عن تراض
لما في التغالب من الفساد والله لا يحب الفساد للايمان هل الحدوث العالم
وقوله الصلوة متعلق بقوله الوقت وقوله والزكوة متعلق بقوله وملك المال وقوله والصوم متعلق
بقوله والايام شهر رمضان وقوله وصدقة الفطر متعلق بقوله والارض النامية وقوله والطهارة متعلق
بقوله والصلوة وقوله والمعاملات تتعلق بقوله بقاء المقدور واسباب العقوبات الخالصة
واعلم ان سبب العقوبات والحدود والكفارات ما يضاف اليه كالقتل العمد للقصاص والرأس للجزية
لانها عقوبة وجبت على الكفر ولهذا تضاف اليه فيقال خراج الرأس اوجب به الرأس وتضاعف
بعدد الرأس وتكرره بتكرر الحول كتكرر الوكوع والزنا للرجم او الجلد والسرقة للقطع وشرب الخمر
والقذف للحد فانها تضاف الى هذه الجنايات هي المؤثرة في ايجابها فكانت اسبابا لها وسبب وجوب
الكفارات التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة ما اضيف اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة
مثل الفطر العمد في رمضان والقتل الخطأ وقتل الصيد في حالة الاحرام واليمين المنعقدة المنقضية
بالحنث واما قلنا ان الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة لانها تتادى بما هو عبادة كالصوم
والاعتاق والصدقة ولهذا كانت النية فيها شرطا وفوض اداؤها الى من وجبت عليه ليؤديها
باختياره ولكنها لم تجب الاجزية على الافعال توجد من العبد فيها معنى الحظر كالحدود فلم تجب ابتداء
على وجه التعظيم كسائر العبادات فكان فيها معنى العقوبة اذ العقوبة هي التي تجب جزاء على
ارتكاب المحظور والذي يستحق المأثم به واذا كانت كذلك وجب ان تكون اسبابها مشتملة على صفة
الحظر والاباحة لتكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر
لان الاثر ابدا لا يكون على وفق المؤثر ولذلك لا تصلح المحظور المحض كالقتل العمد واليمين الغموس سببا
لها ثم الافطار العمد مباح من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له ومحظور من حيث انه
جناية على الصوم فصلح سببا للكفارة ولا يلزم عليه الافطار بالزنا وشرب الخمر لان الزنا
وشرب الخمر ليسا سببين لها بدليل انه لو كان سببا ما سببا لصومه الكف الكفارة
وانما الموجب للكفارة الفطر من حيث انه يلاقي فعل نفسه لكن فيه جهة الاباحة والاتفاق
متحقق بين الجميع بغير ذلك الافطار بالزنا او شرب الخمر او وقاع الاهل وشرب الماء

ولم تعتبر هذه الشبهة في سقوط الحد لان الشبهة الدارئة هي التي تورث خللا في الزنا وشرب الخمر وهي ليست بهذه المثابة كذا افاد وذكر في الاسرار انه في رمضان وذلك الزنا اوجب نقصا في الحق

الصوم وصار لغيره وهو الصوم فوجب بسبب كونه حراما في نفسه الحد وبسبب الاخر الكفارة لانه لما صار حراما لغيره بالنسبة الى الصوم لا بد من ان يكون شبهة بالمباح بين النسبة من حيث ان الغير

لو لم يكن لما كانت هذه الحرمة ثابتة والكفارة متعلقة بهذه الجهة وكذلك القتل الخطاء دائر بين الحظر والاباحة ايضا لانه من حيث الصورة رمي الى الصيد او الى كافر وهو مباح وباعتبار ترك التثبت

او باعتبار المحل هو محظور لانه اصاب ادميا معصوما فصلح سببا للكفارة وكذلك الاصطياد مباح في الاصل وباعتبار الاحرام حرام فتكون حراما مترددا بين الحظر والاباحة وكذا الجميع اليمين

المعقودة الحظر والاباحة من وجهين احدهما انها تعظيم الله تعالى وذلك مندوب ولهذا اشرعت في بيعة نصب الحق وانهم كانوا يحلفون في البيعة مع النبي صلعم وهي ايضا منهي عنها لقوله تعالى ولا تجعلوا الله

عرضة لايمانكم اي بذلة في كل حق وباطل والثاني ان اليمين الصادقة عقد مشروع بخلاف الحلف في المضوعات ولهذا شرعا فكانت مباحة الا انها باذل معه الحظر باعتبار الحنث فكانت دائرة

بين الحظر والاباحة وعلى التخريج سائر الكفارات وانما نعرف السبب الى اخره اعلم ان هذا

السببية انما تعرف باضافة الحكم لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف وحادثا به كقولك كسب فلان اي حدث بفعله واختياره وذكر لان الاضافة لما

كانت موضوعة للتمييز كان الاصل فيها الاضافة الى اخص الاشياء لتحصيل التمييز الكامل واخص الاسماء بالحكم سببه لانه ثابت به فكانت الاضافة اليه اصلا واما الشرط فانما يضاف اليه لان

الحكم يوجد عنده فكانت الاضافة اليه مجازا والمعنى هو الحقيقة وبيان ذلك ان الاختصاص يحصل بالتعلق وتعلق الحكم بالسبب اقوى من تعلقه بالشرط

والطرف لان اتصاله بالسبب اتصال الثبوت والوجوب واتصاله بالشرط والطرف اتصال المجاورة ولا شك ان ذلك الاتصال يقابله اتصال الثبوت في حكم العدم فكان اتصاله بالسبب

فكان اتصاله وتعلقه به حقيقة واتصاله بالشرط مجازا فالحقيقة الاضافة الى هذا النوع من الاتصال والاختصاص لانه حقيقة والان الاصل في كل شيء الكمال صدقة الفطر وحجة الاسلام

نظير الاضافة الى الشرط لما مر ان سبب الاول الراس وسبب الثاني البيت والفطر والاسلام شرط

## باب بيان اقسام السنة

انما اختار لفظ السنة دون الخبر لان لفظ السنة تطلق على قول الرسول وفعله وعلى طريقة الصحابة ودون الخبر باختصاص هذا القسم افعال النبي عم واقوال الصحابة ولذلك اختار لفظ السنة دون الخبر ليحمل الكل



الاقسام التي سبق ذكرها اي الاقسام المذكورة في الكتاب من الخاص الى المقتضى ثابتة في السنة ايضا اي قول الرسول لان قوله صلعم حجة كالكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه الفصاحة والبلاغة فيجري

فيه هذه الاقسام ايضا كما في الكتاب لان السنة فرع الكتاب الحجة اذ هي صارت حجة بالكتاب وتفارقه في طريق الاتصال البنا فان الكتاب ليس له الا طريق واحد وهو التواتر وللسنة

طرق مختلفة كما ستقف عليها فان هذا الباب لبيان ما يختص بها وهو الطرق المختلفة وما يتصل بها السنة ويختص بها وذلك اربعة اقسام الاول في كيفية الاتصال والثاني الانقطاع

والثالث بيان الخبر الذي جعل الخبر حجة فيه والرابع في بيان نفس الخبر ولما كان اصل التقسيم كلاما في الخبر لا بد من بيان حقيقة الخبر فقول الخبر تطلق على قول المخصوص من الاقوال وعلى الاشارات

الحالية والدال لا ان المعنى به كما تقال اخبرتني عيناك ولكنه حقيقة في الاول لتبادر الفهم اليه عند الاطلاق واختلف في حد الخبر فقيل لا يحد لانه ضروري التصور اذ كل واحد يعلم ضرورة

الموضع الذي يحسن فيه الخبر يفرق بينه وبين الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه الحقائق مصورة ضرورة لما كان كذلك ورد بان العلم الضروري ليس بالنفي بل بمعرفتها اما قبل ذلك

نعني جملة وقيل هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب وقيل يدخله التصديق والتكذيب وقيل يحتمل الصدق والكذب ورد بخبر الله تعالى ورسوله فانه لا يدخلها الكذب ولا احتماله والحاصل

ان الخبر هو ما تركب من امرين حكم فيه بنسبة احدهما الى الاخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها قيل يحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقييدية وقيد بالنسبة الخارجية ليخرج الامر وغيره اذ

المراد بالخارجية ان يكون لتلك النسبة امر خارجي بحسب يحكم بصدقها ان طابقته وبكذبها ان لم تطابقه وليس للامر ونحوه ذلك والقسم الاول الى اخره القسم الاول في كيفية الاتصال

بنا من رسول الله صلعم وهو اتصال كامل بلا شبهة واتصال فيه ضرب شبهة واتصال فيه شبهة صورة ومعنى اما الاول فالمتواتر والتواتر في اللغة تتابع امور واحدا بعد واحد ومنه التواتر

الكتب اي جاءت بعضها في اثر بعض وترا وترا من غير ان ينقطع ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي متتابعين واحدا بعد واحد والمتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه وقيل بنفسه

ليخرج الخبر الذي عرف صدق القائلين فيه بالقرائن الزائدة كخبر جماعة وافق دليل العقل او دل قول الصادق على صدقهم ثم اتفقوا على ان من شرطه بلوغ المخبرين كثرة تمنع صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق والمواضعة وبلوغ جمع قولهم لا يتوهم تواطؤهم اي تهيؤهم على الكذب

وان يكون علم المخبرين علما مستندا الى الحس لا الى غيره كدليل العقل وان اهل العقل لو اخبروا عن حدوث العالم لم يحصل العلم بخبرهم وان يكون المخبر في الطرفين والوسط سواء

مستوفى في الكشف والاستناد الى الحس وهذا احسن من قول الشيخ ويكون اوله كآخره واوسطه كطرفيه

واختلفوا في اقل عدد يحصل العلم معه فقيل خمسة لان ما دونها بينة تحتاج الى تزكية وقيل اثنا عشر

بعدد نقباء بني اسرائيل لحصول العلم بقولهم وقيل اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن

اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين فلو لم يفد قولهم العلم لم يكن حسبا الى حين يأتوا به اخرى وقيل

سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا ولا يخفى ان هذه تحكمات وان ما تمسكوا به شبهة

فضلا عن حجة لا تناهض معارضها وعدم مناسبتها للمطلوب المضطر به اذ ما من عدد تفرض حصول

العلم به الا ويمكن ان لا يحصل العلم به لآخرين [illegible] واقعة [illegible] فلو كان ذلك العدد هو الضابط

لحصول العلم لما اختلف بل الصحيح انه غير منحصر في عدد مخصوص وضابطه ما حصل العلم عنده فيحصل

العلم الضروري والتي يستدل بها ان العدد الذي هو كامل عند الله تعالى قد توافق عليها الاخبار والدليل على انه

غير منحصر انا نقطع بحصول العلم بالمتواتر من غير علم بعدد مخصوص اصلا ثم لفظ المتن يشير الى

شروط بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه فقوله لا يتوهم تواطؤهم وقوله يدفع هذا الحديث [illegible]

واصل الى الشرط متفق عليه كما ذكرنا وقوله لا يحصى عددهم يشير الى اشتراط خروج عدد المخبرين

عن الاحصاء وهو مذهب قوم لامكان التواطؤ اذا كانوا محصورين وعند الجمهور ليس بشرط

فان الحجيج واهل الجامع لو اخبروا عن واقعة صدتهم عن الحج والصلاة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين

وكان الشيخ انما اشار اليه لانه اقطع للاحتمال واظهر [illegible] لا لانه شرط حقيقة لما ذكرنا

كنقل القرآن اي نظير المتواتر مثل نقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوات

ونحو ذلك وانه يوجب علم اليقين اي خبر المتواتر يوجب علم اليقين كالعيان وهو مذهب جمهور

العقلاء وذهبت السمنية وهم قوم من عبدة الاوثان والبراهمة وهم قوم من منكري الرسالة

بالهند الى ان الخبر لا يكون حجة اصلا ولا يحصل العلم به بل يوجب ظنا وذهب قوم من المعتزلة

وابو عبد الله الثلجي الى انه يوجب علم طمأنينة لا علم يقين وهو يريد به ان جانب الصدق يترجح

بحيث يطمئن اليه القلب فوق ما يطمئن بالظن ولكن لا ينتفي عنه توهم الكذب والغلط وهذا القول

باطل لانه يؤدي الى الكفر فان الانبياء ومعجزاتهم لا تثبت خصوصا في زماننا الا بالنقل [illegible]

العلم بنبوتهم وهذا كفر محض ثم الجمهور اختلفوا فذهب عامتهم الى انه يوجب علما ضروريا وذهب

بعض المعتزلة وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي الى انه يوجب علما استدلاليا واحتج من انكر حصول اليقين

بان المتواتر صار جمعا للآحاد وخبر كل واحد محتمل للكذب حالة الانفراد وبانضمام المحتمل الى المحتمل

لا يزداد الا الاحتمال اذ لو انقطع الاحتمال حالة الاجتماع انقلبت الحقائق [illegible]

[illegible] دهشت اللعين واخبار اليهود

ولان الاجماع يحتمل التواطؤ على الكذب كاخبار المجوس قصة [illegible]



وصلب عيسى عليه السلام واحتج الجمهور بان المتواتر بوصفه يوجب علم اليقين كالحس فان العلم بالملوك الماضية والبلدان النائية

الحاصل بالتواتر مثل العلم الحاصل بالحس وانكاره مكابرة ونوع من الجنون وهو ان المتواتر اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز

ان يكون كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا او للتدين او للمواضعة منهم عليه او لداع دعاهم اليه والاول فاسد لان صدور الكذب

من جماعة كثيرة مع اختلاف اماكنهم لا يتصور عادة وكذا الثاني لان اجماعهم على الكذب [illegible]

[illegible] دعوة الهوى والطبع اليه لعدم اللذة والراحة في نفس الكذب [illegible] غير متصور عادة وكذا الثالث لان كثرتهم واختلاف هممهم

مانع عن المواضعة عادة وكذا الرابع لان الداعي اما الرغبة او الرهبة وهذا الداعي لا يتصور شموله في الجماعة العظيمة واذا لم يجز

ان يكون كذبا تعين كونه صدقا اذ لا واسطة بينهما كذا في الميزان وذكر الامام فخر الدين الرازي انه فتح باب [illegible]

يفضي الى تطويل الكلام ويزداد ذلك اشكالات واعتراضات لا يتم المقصود الا بالجواب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بتدقيقات

عظيمة ومن البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة [illegible] اظهر من علمه بصحة الاسئلة الاربعة المذكورة في هذه المسألة والتمسك بالدليل

مع وجود الدليل الظاهر [illegible] ان حصول العلم به ضروري والتشكيك في الضروريات باطل واحتج من قال بانه يوجب علما

استدلاليا بان [illegible] الا بترتيب مقدمات صادقة وهي موجودة فيه لان العلم به لا يحصل الا بعد ان يعلم ان المخبر عنه امر

محسوس وان المخبرين جماعة لا حامل لهم على التواطؤ على الكذب وان يعلم ان ما كان كذلك لا يكون كذبا فيلزم منه الصدق

ولانه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه وحيث اختلفوا فيه علم انه مكتسب واحتجت العامة بانه لو كان استدلاليا لاختص به

من يكون من اهل الاستدلال والحال انه لا يختص فان كل احد يعلم في صغره اباه وامه بالخبر كما يعلمهما بعد البلوغ مع انه ليس من

اهل الاستدلال اصلا وكذا العلم بالملوك الماضية والبلدان القاصية يحصل لمن ليس له اهلية [illegible] العالم وهو دليل الضرورة

ثم من خالف فيه اما انه تخبط في عقله او عناد ولو تركنا ما علمناه ضرورة [illegible] للزم ترك المحسوسات بسبب

خلاف السوفسطائية وقوله [illegible] من ترتيب المقدمات فليس الا [illegible] القضية الحاصلة بها نظرية

لان صورة الترتيب ممكنة [illegible] اجلى الضروريات كقولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون [illegible]

ولا يكون وهو العدم [illegible] فيمتنع اتصاف الشيء الواحد بهما فالشيء اما ان يكون واما ان لا يكون وذلك لان امكان صورة

الترتيب لا يكفي في كون العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب وانها الواسطة المفضية اليه

واما اخبار [illegible] دهشت اللعين فتخيل [illegible] وما روي انه ادخل [illegible] في بطنه [illegible] فذلك [illegible]

الملك وهو كشتاسب وصغار قومه دون كبارهم ولا في الاسواق ومجامع الناس وذلك انه الوضع والاختراع الا

ان ذلك الملك لما راى [illegible] على التزوير وكان العلم به لغفلة المتأمل لا لصحة الدليل وكذا اخبار اليهود [illegible]

الى آحاد فانهم كانوا سبعة [illegible] واما المصلوب فانه ينظر [illegible] لان الطباع [illegible]

الهيئة [illegible] الاشتباه فعرفنا ان التواتر لم يتحقق في صلبه ولئن سلمنا ان التواتر قد [illegible]

ولكن ذلك الرجل [illegible] عيسى [illegible] بحكاية الله تعالى ولكن شبه لهم [illegible]

بانهم لا يؤمنون [illegible] مع ان الرواة [illegible] وعلى انه لو دل [illegible] الاختراع لم يثبت المتواتر [illegible]

فشبهه بالآخر. المشهور اسم لخبر كان من الآحاد في الأصل أي في القرن الأول وهو قرن الصحابة ثم
انتشر في القرن الثاني حتى رواه جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني ومن بعدهم والاعتبار
للاشتهار في القرن الثاني والثالث لا في القرن الذي بعدهم فإن عامة أخبار الآحاد اشتهرت في هذه
القرون ولا تسمى مشهورة ولما كان المشهور من الآحاد في الأصل كان في الاتصال شبهة صورة ولما تلقته
الأمة بالقبول ... عن التهمة وتصلبهم في الدين كان بمنزلة المتواتر وأما حكمه فقد اختلف فيه فقال بعض أصحاب الشافعي
إنه لا يفيد إلا الظن كخبر الواحد وقال الجصاص وجماعة من أصحابنا إنه يثبت به علم اليقين كالمتواتر لكن بطريق الاستدلال
لا بالضرورة وإليه ذهب بعض أصحاب الشافعي وقال عيسى بن أبان من أصحابنا إنه يوجب علم طمأنينة لا علم يقين
المتواتر فوق الواحد حتى جازت الزيادة على كتاب الله تعالى التي هي بمعنى النسخ وإن لم يجز النسخ به مطلقا وهو اختيار
القاضي أبي زيد وشمس الأئمة وفخر الإسلام وعامة المتأخرين قال أبو اليسر حاصل الاختلاف راجع إلى الإكفار فعند
الفريق الأول يكفر جاحده وعند الفريق الثاني لا يكفر جاحده ونقل شمس الأئمة أنه لا يكفر جاحده بالاتفاق ...
أيضا فعلى هذا لا يظهر أثر الاختلاف في الأحكام وجه قول الفريق الأول أن التابعين لما أجمعوا على قبوله ثبت صدقه
لأنه لا يتوهم اتفاقهم على القبول إلا بتعين جانب الصدق في الرواة ولهذا سمينا العلم الثابت به استدلاليا
إلا أنه لا يكفر جاحده لأن إنكاره لا يؤدي إلى تكذيب الرسول عليه السلام لأنه لم يسمع من الرسول عدد لا يتصور اتفاقهم على الكذب
وإنما يؤدي إلى تخطئة العلماء في القبول واتهامهم بعدم التأمل وكونه على الصواب غاية التأمل وتخطئتهم ليست بكفر بل هي
ضلال بخلاف المتواتر فإن إنكاره يؤدي إلى تكذيبه صريحا لأنه كالمسموع منه ووجه قول الفريق الآخر أن الرواة
في الأصل لم يبلغوا حد التواتر فتمكن فيه شبهة لا محالة ولهذا لم يكفر جاحده ولا يمكن اعتبار هذه الشبهة في سقوط العمل به
لأن الشبهة الثابتة في خبر الواحد والقياس التي هي فوق هذه الشبهة لا تؤثر في إسقاط العمل بهما فهذه أولى فيجب اعتبارها
ولكن ثبت به علم طمأنينة فوق الظن الذي يحصل بخبر الواحد فلهذا جوزنا الزيادة به على الكتاب مثل زيادة الرجم في المحصن
بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ... والمسح على الخفين بحديث المغيرة وغيره والتتابع
في صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات على قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا وقوله تعالى وأرجلكم وقوله
فصيام ثلاثة أيام فإن هذه النصوص مطلقة وليس ما ذكرنا من قبيل التخصيص لأن من شرطه عندنا أن يكون المخصص مقارنا
للمخصوص منه في التوقيت وأن يكون متصلا لا متراخيا ولم يوجد الشرطان ... أو يكون المتصل اتصالا فيه شبهة صورة
ومعنى لخبر الواحد اتصال صورة ... فلأن اتصاله بالرسول لم يثبت قطعا وأما معنى فلأن الأمة ما تلقته بالقبول وهو كل خبر
خبر الواحد كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه بعد أن يكون دون المتواتر والمشهور الواحد والاثنان
أشار إلى نفي قول من فرق بين الواحد والاثنين ... فقبل خبر الاثنين دون الواحد ...
لما كان أهم من المعاملات كان أولى باشتراط العدد وإلى رد قول من اشترط عدد الأربعة تمسكا بأن أمر الزنا لما كان أهم
يعتبر فيه أقصى عدد اعتبره الشرع في الشهادة وهو الأربع إلا أنا نقول إن قول الثاني لما لم يوجب زيادة علم لم يكن

فأما الأول لم يكن في اشتراطه فائدة واشتراطه في المعاملات ثبت على خلاف القياس
وأنه يوجب العمل أي خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين والطمأنينة بل يوجب الظن وهو مذهب
جملة الفقهاء وأكثر أهل العلم ومن الناس من أبى جواز العمل به عقلا وهو الروافض ومنهم الجبائي وجماعة
من المتكلمين ... بأن صاحب الشرع قادر على البيان ما شرع بأوضح دليل وأي ضرورة إلى التجاوز
عن الدليل القطعي إلى ما لا يفيد إلا الظن بخلاف المعاملات فإن فيها ضرورة فإنا نعجز عن إظهار كل حق بطريق
لا شبهة فيه فلهذا قبل خبر الواحد فيها ومنهم من منعه سمعا مثل القاشاني والرافضة ... بقوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم أي لا تتبع ما لا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يوجب اتباعه في العمل
وذهب أكثر أصحاب الحديث إلى أن الأخبار التي حكم أهل الصنعة بصحتها توجب علم اليقين لأنه لو لم يفد العلم
لما جاز اتباعه لنهيه تعالى عن اتباع الظن بقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وقد انعقد الإجماع على وجوب الاتباع
ويلزم إفادة العلم لا محالة وهذا معنى قول الشيخ وهو لا يعمل إلا عن علم بالنص فلا يوجب العمل إلا ويوجب العلم
لانتفاء اللازم أو لثبوت الملزوم اللازم هو العلم والملزوم هو العمل فقوله لانتفاء اللازم راجع إلى قوله لا عمل
إلا عن علم يعني إذا انتفى اللازم وهو العلم انتفى الملزوم وهو العمل وقوله لثبوت الملزوم راجع إلى قوله أو يوجب
العلم يعني لما ثبت الملزوم وهو العمل بإجماع الصحابة يثبت اللازم وهو العلم لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم
تمسك العامة بالكتاب والسنة والإجماع أما الكتاب فقوله تعالى وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب
لتبيننه للناس ولا تكتمونه فكان هذا أمرا بالبيان لكل واحد ونهيا عن الكتمان لأن ... الجمع المضاف إلى جماعة
وهذا لأن كل واحد إنما يخاطب بما في وسعه وليس في وسع كل واحد منهم جمع حالة البيان ذاهبا إلى كل واحد
من الخلق شرقا وغربا بالبيان فتعين الواجب على كل واحد منهم البيان ... ولما فرض البيان على كل واحد ثبت أن
السامع مأمور بالقبول منه والعمل به إذ الأمر بالشرع لا يخلو عن فائدة ... وقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم
أوجب الله تعالى على كل طائفة خرجت من فرقة الإنذار وهو الإخبار المخوف عند الرجوع إليهم والفرقة ثلاثة
والطائفة منها إما واحد أو اثنان فهذا يوجب العمل بخبر الواحد والاثنين ههنا وإذا وجب ههنا وجب
إذ لا قائل بالفرق ولأن المفسرين اختلفوا في تفسير الطائفة فقال محمد بن كعب هو اسم للواحد وقال عطاء
للاثنين وقال الزهري للثلاثة وقال الحسن للعشرة ولم يقل أحد بالزيادة على العشرة والخبر وإن رواه عشرة
لا يخرج عن حد الآحاد لبقاء توهم الكذب فعلم أن قول الطائفة موجب للعمل ... وأما السنة
فحديث سلمان وبريرة في الهدية والصدقة ... الملوك ... الرسل وكان ... والظاهر
أن الأمراء منهم لم يكونوا ... عن حد الآحاد ... بطريق التواتر أنه بعث الأفراد إلى
الآفاق لتبليغ الرسالة وتعليم الأحكام فبعث معاذا إلى اليمن ودحية بكتابه إلى قيصر بالروم وعبد الله
السهمي بكتابه إلى كسرى وعمرو بن أمية إلى النجاشي وحاطب بن أبي بلتعة إلى المقوقس صاحب الإسكندرية

وولى على الصدقات عمر وقيس بن عاصم وعمرو بن العاصي وعمرو بن حزم وعبد الرحمن بن عوف واسامة
بن زيد وابا عبيدة بن الجراح وغيرهم ممن يطول ذكرهم وانما بعث هؤلاء ليدعوا الى دينه وليقيموا الحجة
ولم يذكر موضعا ما انه بعث في وجه واحد عددا يبلغون حد التواتر ولو احتاج في كل رسول الى
ان يبلغ حد التواتر معه لم يف بذلك جميع الصحابة ولخلت دار هجرته عن اصحابه وتمكن منها اعداؤه وذلك وهم
باطل قطعا فتبين بهذا ان خبر الواحد موجب للعمل مثل التواتر وهذا دليل قطعي لا يبقى معه عذر في المخالفة
كذا ذكر الغزالي وصاحب القواطع واما الاجماع فهو ان الصحابة عملوا بالآحاد وحاجوا بها في وقائع خارجة
عن الحصر من غير نكير منكر فكان ذلك منهم اجماعا على قبولها وصحة الاحتجاج بها فمنها ما اشتهر من عمل علي برواية
المقداد في حكم المذي ومنها ما تواتر ان يوم السقيفة لما احتج ابو بكر على الانصار بقوله الائمة من قريش
قبلوه من غير انكار وعلى هذا جرت سنة التابعين كعلي بن الحسين ومحمد بن علي وسعيد بن جبير ونافع بن جبير
وطاوس وسعيد بن المسيب وفقهاء الامصار وفقهاء الكوفة وفقهاء البصرة وتابعيهم وعلى ذلك جرى من بعدهم
من الفقهاء من غير انكار عليهم من احد في عصر فكان الاجماع منعقدا على قبول خبر الواحد في المعاملات ولا شك انه
قد يترتب على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق الله تعالى كما في الاخبار بطهارة الماء ونجاسته والاخبار بان
او هدية الجارية اهداك اليك فلان واجمعوا على قبول قول المفتي للمستفتي مع انه لا يخبر الا بما بلغه من الرسول
بطريق الآحاد فاذا جاز العمل فيما ذكرنا من امور الدين والدنيا جاز في سائر المواضع وما ذكروا
من الفرق بين المعاملات واخبار الدين ليس بصحيح لان الضرورة متحققة في الاخبار كتحققها في المعاملات لان
لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لتعطلت الاحكام واما الجواب عن تمسكهم بالآية فنقول لا نسلم ان
المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد عن اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم اليقيني من اصول الدين او في
المراد منع الشاهد عن جزم الشهادة الا بما يتحقق على ان ما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا الدليل القاطع الذي
يوجب العمل بخبر الواحد من الآية والسنة المتواترة والاجماع وما حكي عن بعض المحدثين انه يوجب العلم
لعلهم ارادوا انه يفيد العلم بوجوب العمل اذ العمل بخبر الواحد معلوم الوجوب بدليل قاطع او سموا
الظن علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن وانما هو الظن
والراوي ان عرف بالفقه اعلم ان الراوي نوعان معروف ومجهول
فالمعروف نوعان من عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة الثلاثة اعني ابن مسعود
وابن عباس وابن عمر وزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري وعائشة وغيرهم
ممن اشتهر بالفقه والنظر كان حديثه حجة سواء كان موافقا للقياس او مخالفا وترك القياس به
وقال مالك القياس مقدم على خبر الواحد لان القياس حجة باجماع الصحابة والاجماع اقوى من خبر الواحد
فكان اولى بالتقديم وايضا فقد اشتهر من الصحابة الاخذ بالقياس ورد خبر الواحد فان ابن عباس

لما سمع ابا هريرة يروي من حمل جنازة فليتوضأ قال ألزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ورد
عمر حديث فاطمة بنت قيس بالقياس ولان القياس ثبت حجة وفي خبر الواحد احتمال السهو والكذب
على الراوي لا يوجد ذلك في القياس ولان القياس لا يحتمل التخصيص والخبر يحتمله فكان عدم المحتمل اولى
ولنا ان الخبر يقين باصله لانه قول الرسول عليه السلام ولا احتمال للخطاء فيه وانما الشبهة في طريق نقله وهو
النقل ولهذا لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطعا بمنزلة المسموع منه عليه السلام والقياس محتمل باصله اذ كل وصف
من اوصاف الاصل يحتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل ان لا يكون فكان الاحتمال الثابت في الاصل اقوى فكان الاحتمال
اضعف احتمالا اولى ولان الصحابة باجمعهم كانوا يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد فان
ابا بكر رضي نقض حكما حكم به برأيه لحديث سمعه من بلال وترك عمر رأيه في الجنين وفي دية الاصابع
حتى قال كدنا ان نقضي فيه برأينا وفيه سنة رسول الله حديث الغرة في الجنين وان كان مخالفا للقياس
لان القياس هدر ان كان ميتا وجبت الدية كاملة وان كان حيا لا شيء وترك ابن عمر رأيه في المزارعة
بالحديث الذي سمعه من رافع بن خديج نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المخابرة واما ما روي من رد الصحابة
الخبر بالقياس فليس كذلك بل ردوه لتهمة في الراوي او لمعارض نذكرهما واما قوله بان القياس حجة
بالاجماع وفي اتصال خبر الواحد شبهة فساقط لان خبر الواحد حجة ايضا بالاجماع والسنة
وخبر الواحد فكيف يكون اقوى منه واما قوله لاحتمال السهو والكذب في الخبر فمعارض باحتمال كون الحكم غير
متعلق بالوصف في القياس واما قوله الخبر يحتمل التخصيص والقياس لا يحتمل فلنا الكلام في خبر يخالف القياس
وفي هذه الصورة لا احتمال والثاني من عرف بالعدالة والضبط ولم يعرف بالفقه اي قليل الفقه مثل ابي هريرة
وانس بن مالك وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع الرسول عليه السلام في الحضر والسفر ولكنهم لم يكونوا من اهل
الاجتهاد فما وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة وهو انسداد باب الرأي
وجه عدم القبول انسداد باب الرأي ان ضبط الحديث عظيم الخطر لانه صدر ممن اوتي جوامع الكلم
والوقوف على كل معنى ضمنه في كلامه امر عظيم ولهذا قلت رواية الكبار من الصحابة وقد كان نقل الحديث
بالمعنى مستفيضا فيهم على ما جاء في كثير من الاخبار امر النبي صلى الله عليه وسلم بكذا ونهى عن كذا ولما ظهر ذلك منهم
فعساه لا ينتظم المعاني التي انتظمها عبارة الرسول لقصور فقهه عن درك كلها فيدخل هذا الخبر شبهة
يخلو عنها القياس فان الشبهة ليست الا في الوصف وههنا تمكنت في متن الخبر بعدما تمكنت في الاتصال
فكان فيه شبهتان وفي القياس واحدة فيحتاط في مثل هذا الخبر بترجيح ما هو اقل شبهة وهو القياس ولانه اذا
انسد باب الرأي صار الحديث ناسخا للكتاب والسنة المشهورة وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
والسنة وهو حديث معاذ رضي الله عنه فانه يقتضي وجوب العمل بالقياس ومعارضا للاجماع فان الامة اجمعوا على
كون القياس حجة عند عدم دليل اقوى منه وثبات القياس حين تعارض القوى الثلاثة فلا يقبل الا فيهم ذلك

المصرّاة روى ابو هريرة ان النبي عم قال لا تصرّوا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين
بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ويروى صاعا من طعام ويروى من تمر
محفّلة فهو بالخيار ثلثة ايام والحديث النصرية في اللغة الجمع يقال صرّيت الماء اى جمعته والمراد بها في الحديث
جمع اللبن في الضرع بالشدّ وترك الحلب حتى يتخيّل المشتري انها غزيرة اللبن والتحفيل بمعناها وقوله باحد النظرين
قيل النظر الاول عند الحلبة الاولى والنظر الثاني عند الحلبة الاخرى وهو لمن يختبر البطر ونظر لنفسه بالاختيار والا
ونظر للبائع بالرد والتسليم السابق في حمل التصرية عيبا حتى كان للمشتري الخيار اذا تبيّن بعد الحلب كله
بتحليله متمسكا بهذا الحديث وهو حديث صحيح مخرّج في الصحيحين فيترك القياس به وعندنا التصرية ليست بعيب
وليس للمشتري ولاية الرد بسببها من غير شرط لان البيع يقتضي سلامة المبيع وقلة اللبن لا تفوت
صفة السلامة لان اللبن ثمر وبعدمه لا تنعدم صفة السلامة فبقلته اولى واما الحديث فمخالف للقياس
من وجوه احدها ان ضمان العدوان فيما له مثل مقدّر بالمثل وفيما لا مثل له مقدّر بالقيمة بالاجماع ثم اللبن
ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه الضمان وان لم يكن منها فيضمن
بالقيمة فايجاب التمر مكانه مخالف للقياس ويكون ناسخا للكتاب والسنة كما ذكرنا والثاني ما روي
ان الخراج بالضمان والشاة كانت في ضمان المشتري وجب ان يكون النفع له ايضا وليس عليه ان يرد
ان يرد عوض الى بايعها والثالث ان الخبر يقيم القليل والكثير فيه واحدة وذلك مخالف والرابع ان ثمن
الشاة ربما لا يزيد على صاع من تمر وربما ينقص منه فاذا وجب عليه ان يرد الشاة الى البايع مع ثمنها
او اكثر منها وهذا محال كذا في اصول الفقه لعبد السلام المروزي فان قيل ولما علم خبر التصرية على خلاف
القياس مع ان رواته معبد الجهني وانه لم يعرف بالفقه فخبر المصرّاة بالقبول لان راويه ابو هريرة وهو ايضا ثقة
من معبد قلنا قد روى خبر العسقلة كثير من الصحابة مثل ابي موسى الاشعري وجابر والشعبي وعمران بن الحصين
واسامة بن زيد وعمل به كبار الصحابة والتابعين فلذلك وجب قبوله وترك به القياس الذي
هو الاصل واعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره
القاضي ابو زيد وخرّج عليه حديث وتابعه اكثر المتاخرين واما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا
فليس فقه الراوي بشرط التقديم بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة
ويقدّم على القياس قال ابو اليسر واليه مال اكثر العلماء لان التغيير من الراوي بعد ثبوت عدالته
وضبطه موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غيّر لغيّر على وجه لا يتغير المعنى ولان القياس يوجب
وهنا في روايته والوقوف على القياس الصحيح متعذر فيجب حفظه والدليل على صحة هذا الزعم ان حمل
بن مالك في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان
ميتا لا يجب فيه شيء ومعلوم انه لم يكن من فقهاء الصحابة ولم ينقل هذا التفصيل عن اصحابنا ايضا الا انهم

عملوا بالخبر ابو هريرة في الصايم اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة لولا الرواية
لقلت بالقياس وقد ثبت عن ابي حنيفة انه قال ما جاءنا عن الله ورسوله فعلى الراس والعين وثبت ان هذا قول
مستحدث واجاب عن حديث المصرّاة واشباهه فقال انما ترك اصحابنا العمل به لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم او السنة المشهورة الموجبة لايجاب القيمة عند فقد المثل صورة وهي قوله عم من اعتق شقصا له في عبد
قوّم عليه نصيبه شريكه ان كان موسرا الحديث ولمخالفته الاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين لا لفوات
فقه الراوي على انا لا نسلم ان ابا هريرة لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتي في زمان الصحابة
وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد مع انه كان من المهاجرين من علية الصحابة وقد دعا النبي عم له بالحفظ فاستجاب الله له
حتى انتهى اليه رحمه الله وان كان مجهولا الى آخره اعلم ان عامة السلف وجماهير الخلف على ان جميع الصحابة لا ان عدالتهم ثبتت بتعديل الله تعالى
قال الله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم الاية وقوله عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
ولا شك انه لا اهتداء بمن عدم عدالته وما جرى بينهم من الفتن فمبني على التاويل والاجتهاد فكل مجتهد ان ما صار اليه اوفق للدين
واصلح لامور المسلمين فلا يوجب ذلك طعنا فيهم ولكنهم اختلفوا في تفسير الصحابي فذهب عامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعي الى
ان من صحب النبي عم لحظة فهو صحابي وذهب جمهور الاصوليين الى انه اسم لمن اختص بالنبي عم وطالت صحبته معه على طريق التتبع
والاخذ منه ولهذا لا يوصف من جالس العالم ساعة بانه من اصحابه وكذا اذا طال المجلس معه اذا لم يكن على طريق التتبع والاخذ
قيل ادناها ستة اشهر وعن سعيد بن المسيب انه قال لا يعد من الصحابة الا من اقام مع الرسول سنة او سنتين وغزا معه غزوة
او غزوتين واذا عرفت هذا علمت ان المجهول في الصدر الاول لا يكون من الصحابة لان المراد من المجهول من لم تعرف ذاته الا برواية الحديث
الذي رواه ولم يعرف عدالته وفقهه ولا طول صحبته وانما عرف بما رواه ولم يعرف الا بحديث او حديثين ومثلوا في الصحابة
بالخصوص واشتهرت صحبتهم فكيف يكون داخلا فيهم كوابصة بن معبد هو ابن معبد بن عبيد بن قيس بن كعب نزل بالكوفة ثم تحوّل
الى الجزيرة ومات بها روى ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامره النبي عم ان يعيد ولم يعمل بهذا الحديث لان الشافعي الصحيح يرده
وهو كالمخالف للكتاب والسنة والاجماع كحديث المصراة ثم ان رواية مثل هذا المجهول على خمسة اوجه ان روى عنه السلف
وعملوا به او سكتوا عن الرد بعد ما بلغهم او اختلفوا فيه ثم ان كان حديث المعروف لان السلف اهل فقه وعدل
لا يتهمون بالتقصير في امر الدين فلما قبلوا دل انه صح عندهم لانه مروي عن رسول الله صلعم وكذا السكوت في موضع الحاجة لا يحل
الا على وجه الرضا بالمسموع والمروي فكان سكوتهم عن الرد دليل التقرير بمنزلة ما لو قبلوه وان اختلفوا فيه اي في قبوله اي صحة حديث
مع نقل الثقات عنه وهو الوجه الثالث فكذلك لا يعمل عندنا لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه رواه بنفسه مثل حديث
معقل بن سنان بن الاشجعي بن ربيعة بن غطفان ابو محمد فيما روى ان ابن مسعود سئل عن تزوج امراة ولم يسم لها مهرا حتى مات
عنها زوجها ولم يجب شهرا اذ كان السايل يتردد اليه ثم قال بعد اجتهد فيه برأيي فان يك صوابا فمن الله وان يك خطأ فمن ابن ام عبد
ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وابو الجراح صاحب راية الاشجعيين والاشهد لقد رسول الله قضى
بروع بنت واشق الاشجعية بمثل قضايك وقد كان هلال بن مرة مات عنها من غير فرض مهر ودخول فسرّ بذلك ابن مسعود وقيل حديثه
وقيل حلف به وردّه علي بن ابي طالب فقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث ولا مهر لها لمخالفته القياس الذي

وهو المعقود عليه عاد اليها سالما فلا تستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل القياس اولى
من روايته هاهنا الجمهور وقيل انما رده لمذهب تفرد به وهو انه كان يحلف الراوي ولم ير هذا
الرجل حين يحلفه ولما اختلف في قبوله اخذنا به لما ذكرنا ولم نعمل الا في حق القسم لانه خالف القياس
ولم نظهر من السلف اي لم يظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد وهو الوجه الرابع لا يجوز
العمل به اذا خالف القياس لاتفاقهم على رده وسمي هذا النوع منكرا او مستنكرا لان اهل الحديث والفقه لم يعرفوا
صحته وذلك مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها طلقها ثلثا ولم يقض لها النبي النفقة والسكنى فرده عمر وقال
لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري صدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان انه
اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة اذ لو كان المراد عين النص لتلى النص
وروى السنة وهو القياس على الحامل والمعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس وذكر الطحاوي في شرح
الآثار انه اراد بالكتاب قوله لا تخرجوهن من بيوتهن ومن السنة ما قال عمر سمعت رسول الله صلعم يقول لها النفقة والسكنى ورده ايضا غير عمر
مثل اسامة بن زيد وابو سلمة بن عبد الرحمن وابو اسحق والاسود وسعيد بن المسيب والنخعي والثوري ورد عمر كان بحضرة الصحابة ولم ينكر
احد فثبت ان الحديث منكر عندهم فلم يجب العمل به وان كان لم يظهر اي لم يظهر حديثه في السلف ولم يظهر منهم رد ولا قبول لم يجب العمل
وهو الوجه الخامس لم يجب العمل به ولكن العمل به جائز اذا لم يخالف القياس لانه كان في الصدر الاول فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر
لما بينا من غلبة العدالة في ذلك الزمان فاعتبار هذا الظاهر يرجح جانب الصدق في خبره فيجوز العمل به ان وافق القياس ولكن لا يجب العمل به لان
شهادة الثبت هذا الطريق الضعيف كذا ذكره شمس الائمة فاما رواية مثل هذا المجهول في زماننا فلا يقبل ما لم تتأيد بقبول العدول لغلبة
الفسق على اهل هذا الزمان فان قيل اذا وافقه القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلنا فائدته
ان لا يكون نافي القياس في هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث وانما جعل الحبل الى اخره قوله العقل نور اي بدن الادمي وقيل محله الراس
وقيل محله القلب يضيء به اي بتلك النور وانما سماه نورا لان النور هو الظاهر المظهر فكذلك العقل بهذه المثابة للبصيرة التي هي عين الباطن
يبتدأ به مستندا الى الطرق وهو الجار والمجرور والجملة صفة لطريق والضمير في به راجع الى الطرق وفي الى الحديث وفي قوله الى المطلوب
وفي بتأمله الى الطالب يعني ابتداء عمل القلب بنور العقل حيث ينتهي اليه درك الحواس يعني هنا قيل بداية المعقول لان نهاية المحسوسات
لان الآيات اذا ابصر شيئا يتضح لقلبه الاستدلال بنور العقل فاذا نظر الى بناء رفيع وانتهى اليه درك بصره يدرك بنور عقله ان له بانيا لا محالة
ذا حياة وقدرة وعلم الى ساير او صافه التي لا بد للبناء منها وانما شرط العقل لان الخبر كلام والكلام في العرف هو ما له صورة وهي منظوم من حروف
مهجاة ومعنى وهو ان يدل على مدلوله والدلالة على المعنى لا توجد الا بالعقل لان الكلام وضع لاظهار المعنى الذي وقع في القلب لا بحصول البيان
بمجرد الصوت والحروف بلا معنى ولا يوجد المعنى بغير عقل الا ترى ان من الطيور من قد يتبع حروفا منظومة ويسمع ذلك لحنا لا كلاما لعدم
عزيمته وعقله ولهذا لا يجب سجدة التلاوة باستماع عند اكثر المحققين فعرفنا ان الركن في الكلام في اللسان ما يكون مميزا بين اسماء الاعلام والعين الذي يتم به
الكلام لا يكون الا بعد العقل ولذلك شرطناه في المخبر ليكون خبره كلاما والشرط الكامل منه الى اخره اعلم ان العقل معدوم فينا جبلة ثم تحدث
شيئا فشيئا وهو متفاوت بقسمة الله تعالى وتقديره فعلق الشرع الاحكام بادنى درجات كماله واعتداله واقيم البلوغ الذي هو دليل عليه
مقامه تيسيرا علينا والمطلق من كل شيء يقع على الكامل منه فشرطنا لوجوب الاحكام وقيام الحجة كمال العقل ولم نقبل خبر الصبي
لان الشرع لم يجعلها وليا في مالها لنقصان عقلها فامر الدين اولى
ولا يلزم عليه العبد والمراة والاعمى قياسا فالصحيح ان الذي اتاهم انهم اوتوا
طريق

اذكان ابن عمر غير بالغ يومئذ لان ابن اربع عشرة سنة يحتمل ان يكون بالغا وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ
ولو كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده يقبل خلافا لقوم اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه عاقلا الا
ان الشهادة بعد البلوغ مقبولة بالاجماع وان كان التحمل في الصبا فكذا الرواية ويدل عليه اجماع الصحابة على قبول خبر ابن عباس
وابن زبير والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة من غير فرق بين ما تحملوا وقد اتفق السلف والخلف على احضار الصبيان
مجالس الرواية واسماعهم الاحاديث وقبول رواية ما تحملوا في الصبا بعد البلوغ ثم قيل اول مدة يصير الصبي فيها اهلا
للتحمل اربع سنين والاصح انه لا يتقدر وكذا الحكم اذا كان فاسقا او كافرا عند التحمل عدلا مسلما عند الرواية كما في الشهادة
والضبط وكذا ضبط الشيء لغة حفظه بالحزم ومنه الاضبط للذي يعمل بكلتا يديه وضبط الخبر سماعه كما يحق سماعه بان يصغي
بهمته اليه ويقبل بكليته عليه ويدرك جميع السماع من اوله الى اخره فان الرجل قد يسمع المجلس وقد يمضي صدر من الكلام وهو يخفى
على المتكلم فيجتهد ليقف عليه مما سبق من كلامه فعلى السامع الاحتياط في مثله ثم فهمه بمعناه الذي اريد به يعني معناه اللغوي والشرعي جميعا
ثم حفظه ببذل المجهود اي حفظ الكلام ببذل الطاقة في حفظه بان يكرره الى ان يحفظه ثم الثبات على الحفظ بمحافظة ذكر الكلام بان يعمل
بموجبه ويذكره بلسانه فان ترك العمل والمذاكرة تورث النسيان على اساءة الظن بنفسه فان لا يعتمد على انه الى
ولا يتساهل في حفظه بل يذكره دائما معتمدا على نفسه الى اذا ترك المذاكرة نسيته اذ الجزم سوء الظن الى حين ادائه متعلق
ولهذا كان ابن مسعود يقول اذا روى حديثا احمر وجهه وحملت في ايضه يعني باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه في اعلى درجات الزهد
والضبط والفقاهة وهذا الضبط نوعان ضبط لفظ الحديث ومعناه لغة من غير تحريف وتصحيف مثل ان يعلم الراوي ضم الحنطة بالحنطة
مثلا بمثل بالرفع او بالنصب وان معناه على تقدير الرفع بيع الحنطة بالحنطة وعلى تقدير النصب بيعوا الحنطة بالحنطة فهذا هو ضبط الصيغة بمعناه لغة
والثاني ان يضم الى هذه الجملة شرط معناه فقها وشريعة مثل ان يعلم ان الحكم في هذا الحديث وهو وجوب المساواة متعلق بالقدر والجنس
وان يعلم ان حرمة الفضل الى قوله مثلا لا يقتضي العاصي وهو غضبه متعلقة بشغل القلب وهذا الضبط اي ضبطه بمعناه اللغوي والشرعي
الكامل هو النوع وهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عن رواية الفقيه وترجح رواية الفقيه على غيره لفوات كمال الضبط في غير الفقيه
ولكن قبل خبر غير الفقيه لقصور اصل الضبط ولم يقبل خبر من اشتدت غفلته خلقة بان كان سهوه ونسيانه اغلب او مساهلة
ومجازفة وان وافق القياس لفوات اصل الضبط والمساهل الذي لا يأخذ الامور بالحزم والمجازفة التكلم من غير تثبت وتيقظ فارسي
والعدالة العدالة لغة ضد الجور وهو الانصاف والاستقامة بقال ولان عادل اي مستقيم السيرة في الحكم بالحق وفي الشريعة عبارة
عن استقامة السيرة والدين ضدها الفسق وهو الخروج عن الحد الذي جعل له وحاصلها يرجع الى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى
وهي نوعان قاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانهما يحملان على الاستقامة ويزجران عن غيرها ظاهرا وهذا
لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل في العقل فانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع
فكان على الآخر وجه دون وجه فتردد الصدوق حتى بين الجهود والعمل عن رجحان شرطنا كمال العدالة وهو ان يجتنب عن ارتكاب
الكبائر واصر على الصغائر حتى لو ارتكب كبيرة يبطل عدالته وكذا لو اصر على صغيرة وهذا هو النوع الثاني من العدالة ولهذا لم تقبل
خبر الفاسق والمستور اي الذي لم يعرف عدالته ولا فسقه في زماننا اما لو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا يبطل عدالته لان
التحرز عن جميع الصغائر متعذر عادة فان غير المعصوم لا يخلو عن زلة فلو شرط التحرز عن جميعها يسد باب الرواية فاما الاجتناب
والاصرار على الصغائر بمعنى متعذر فلم يجعل عفوا واختلفت الامة في الكبائر فروى ابن عمر عن ابيه عن النبي صلعم انه قال الكبائر تسع

الإشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار من الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والإلحاد في الحرم
والخراج إلى الظلم في البيت الحرام وروى أبو هريرة مع ذلك أكل الربوا وعن علي أنه أضاف إلى ذلك السرقة وشرب الخمر
وقيل ما خصه الشارع بالذكر فهو كبيرة    والإسلام إنما شرط لأن الباب باب الدين والكافر يساعي في هدم الدين لأنه يعاديه
فتثبت بالكفر تهمة الكذب لا لنقصان في عقله وضبطه ولهذا ردت شهادة الكافر على المسلم وهو نوعان ظاهر وهو ما ثبت بالنشوء
بين المسلمين وثبوت حكم الإسلام بتبعية الوالدين غيره أن يعجل منه ولا يكتفي بهذا النوع في صحة الرواية بل يشترط فيه الكمال وهو النوع الثاني
وهو ما ثبت بالبيان إجمالا بأن يصف الله تعالى كما هو بأسمائه وصفاته والإقرار على ما كتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله تعالى وقبل
أحكامه الآن نظيرها ما دلت عليه أوامر الصلاة بالجماعة وإيتاء الزكوة وأكل ذبيحتنا فإن اشترط البيان للكمال ولم يكن ذلك منه له السائر في الحكم
لكل إعانة    والشرط فيه البيان إجمالا هذا إذا ما قال بعض المشايخ أن ذكر الوصف على سبيل الإجمال لا يكفي لكمال الإسلام بل لا بد من العلم
بحقيقة ما يجب الإقرار به وبيانه على التفصيل حتى لو لم يعلم شيئا من ذلك كان كافرا ودليلنا أن الوصف على التفصيل يصحح الإسلام متعذر
لأن معرفة الخلق وصفات الله تعالى متفاوتة وأكثرهم لا يقدرون على ذلك فيشترط للكمال ما لا يؤدي إلى الحرج وهو أن يصدق ويقر إجمالا
فهذا القدر يكفي لثبوت حقيقة الإيمان ألا يرى أن النبي صلى الله عليه وسلم استوصف الأعرابي الذي شهد برؤية الهلال عند ذكر الجار دون التفصيل حيث قال
أتشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله فقال نعم فقال الله أكبر يكفي المسلمين أحدهم وحديث سأله جبريل عليه السلام عن الإيمان والإسلام يعلمها للناس
معالم الدين تبشر هو على سبيل الإجمال    فهذه أربع شرائط الإسلام والعدالة والعقل والضبط شرط في الخبر لا تقبل خبر الكافر لعدم الإسلام
والفاسق لعدم العدالة وخبر الصبي والمعتوه لعدم كمال العقل وخبر الذي اشتد غفلته إما خلقة أو مسامحة لعدم الضبط وقبل خبر
الأعمى والمحدود في القذف والمرأة والعبد لوجود الشرائط الأربعة ولكن لم تقبل شهادتهم لأن الشهادة توقفت على
معان أخر لا تشترط في الخبر أما الأعمى فلأن الشرط في الشهادة الإشارة والتمييز إلى المشهود به وذا لا يحصل
بالعمى وأما العبد والمرأة والمحدود في القذف فلأن الشرط في الشهادة الولاية الكاملة والرق يعدم الولاية أصلا
والأنوثة تنقص الولاية وكذا حد القذف أيضا وروي عن الحسن عن أبي حنيفة أن المحدود في القذف لا تقبل روايته
لأنه محكوم بكذبه بالنص وهو قوله تعالى فأولئك عند الله هم الكاذبون وظاهر المذهب قبول الرواية بعد التوبة فإن أبا بكرة
مقبول الخبر وقد أقيم عليه الحد ولم يشتغل أحد بطلب التاريخ في خبر أنه روى بعدما أقيم عليه الحد أو قبله بخلاف الشهادة فإن رد
الشهادة من تمام الحد ثبت ذلك    والثاني الانقطاع أي القسم الثاني من الأقسام الأربعة المختصة بالسنة الانقطاع وهو نوعان ظاهر
وباطن    أما الظاهر فقوله وأما الظاهر أي الانقطاع الظاهر فمثل المرسل من الأخبار والإرسال خلاف التقييد لغة وسمي هذا النوع
الخبر به مرسلا لعدم تقييده بذكر الواسطة التي بين الراوي والمروي عنه وهو في اصطلاح المحدثين ترك التابعي الواسطة التي بينه
وبين الرسول فيقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا كما كان يفعله سعيد بن المسيب ومكحول الشامي وإبراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم فإن ترك
الراوي بين الراويين [illegible] إن لم يسمعا من يحاشي بأبي هريرة وقال أبو هريرة فهذا يسمى منقطعا عندهم فإن ترك أكثر من واحد فهو يسمى
بالمعضل عندهم والكل يسمى إرسالا عند الفقهاء والأصوليين والمرسل أربعة أقسام ما أرسله الصحابي وهو مقبول بالإجماع حملا لروايتهم
على السماع إذ الأصل فيهم السماع لتحقق الصحبة فيجعلهم الأداء صحيحا بالرواية عن الغير وعن الشافعي أنه قال من أسلمهم [illegible]
الآن أعلم أنه أرسل كغيره من المعتبر والثاني ما أرسله القرن الثاني والثالث وهو حجة عندنا وهو مذهب مالك وأحمد بن حنبل في أحد [illegible]
وأكثر المتكلمين وعند أهل الظاهر وجماعة من أئمة الحديث لا يقبل أصلا وقال الشافعي لا يقبل إلا إذا تأيد بآية أو سنة مشهورة أو موافقة
قياس صحيح أو قول صحابي أو تلقته الأمة بالقبول أو عرف من حال المرسل أنه لا يروي عن غير ثقة من جهالة وعنها أو اشتهر ذلك في الرواية

عدلا لأن ثقات لشرط أن يكون مسندا من طريق مخالف أو ثبت اتصاله بوجه آخر بأن أسنده من أرسله مرة أخرى وقال
ولهذا قبلت من مراسيل سعيد بن المسيب لأني تتبعتها فوجدتها مسانيد تمسك من أبى قبول المرسل بأن الخبر إنما يكون
حجة باعتبار أوصاف الراوي ولا طريق لمعرفتها إذا كان مجهولا فإذا لم يذكر الراوي لا يحصل العلم به ولا بأوصافه فيتحقق
انقطاع الخبر عن الرسول فلا يكون حجة ولا معنى لقول من يقول رواية العدل تعديل له وإن لم يذكر اسمه لأن طريق معرفة الجرح
والتعديل الاجتهاد ولا يكون الواحد عدلا عند إنسان مجروحا عند غيره بأن يقف منه على ما كان الآخر لا يقف عليه والمعتبر عدالته
عند المروي له وكيف يجعل رواية العدل تعديلا وقد روى أحد شاهد بدعا عمن لم يجب في الرواية أخرى قال الشعبي حدثني الحارث
وروى مالك عن عبد الكريم أبي أمية البصري مع تكلموا فيه وروى أبو يوسف ومحمد عن الحسن بن عمارة وعبد الله بن المحرز وغيرهما
من المجروحين فتح لا يمكن أن يجعل الإرسال تعديلا للمروي عنه لكان ما إذا أسنده وهو عدلا لأنه يمكن للمروي له أن يتأمل فيه وكان كشف
لنفسه الحال ولا قبله ولا استقصى عنه وتمسك من قبله بالإجماع والدليل المعقول أما الإجماع فهو أن جمهور أهله اتفاق الصحابة على قبول رواية
ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من أحداث الصحابة وكانوا يرسلون ولم يرو عن أحد منهم أنه كان رد ذلك أو تفحص أنهم
رووا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا واسطة أو عن واسطة فصار ذلك إجماعا منهم على قبوله ولا يقال قبول مراسيل الصحابة مسلم لثبوت
قطعا إنما الكلام في مراسيل من بعدهم لأنا نقول لا فرق بين الصحابي والتابعي لأن الثناء العام يعني ثبت بشهادة الرسول أيضا خصوصا
إذا كان إرسال في وجه التابعين مثل عطاء بن أبي رباح وسعيد بن المسيب وبعض الفقهاء السبعة والنخعي وأبي العالية والحسن وغيرهم أمثالهم
فإنهم يرسلون ولا نظن بهم إلا الصدق والثاني أن العلماء [illegible] كانوا يرسلون من غير تحاشي وامتناع
[illegible] الكذب [illegible] ولم يرو [illegible] الأمة الإنكار عليهم فكان ذلك إجماعا منهم على قبوله وأما الدليل المعقول فهو أن العدل إذا وضح له
الاتصال واستبان له الإسناد أرسل اعتمادا على صحته وإذا لم يتضح له الأمر نسب المروي إلى من سمعه منه ليحمله ما تحمل عنه ونصف الظن
الله عند ظهور زيادته قال الحسن متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته من سبعين أو أكثر وإذا كان
كذلك وجب قبول إرساله حملا لأمره على الوجه المعتاد ألا يرى أنه لو أسند إلى غيره قبل إسناده ولا يظن به الكذب على المروي عنه فلأن
لا يظن به الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع قوله عليه السلام من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار كان أولى والثالث ما أرسله العدل
في كل عصر فهو حجة عند الكرخي وقيل من يقبل روايته من النقل حي يحكم للمعنى الذي بيننا وقال ابن أبان لا يقبل إلا أن
[illegible] ونشو الكذب بشهادة الرسول فلا بد من البيان حتى لو كان المرسل ثقة عدلا وقد روى الثقات مرسله كما رووا مسنده
قبل إرساله ومن الصحيح أن يجعل [illegible] كان من القرن الثالث حجة ما لم يعرف منه الرواية عمن ليس بعدل ومن [illegible] كان من بعدهم ليس بحجة إلا إذا اشتهر بأنه
لا يروي إلا عن عدل والرابع ما أرسل من وجه وأسند من وجه فهو حجة عند من يقبل المرسل وأما من لم يقبله فقد اختلفوا فيه قال بعض أهل الحديث إنه
[illegible] أن المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق وذلك مثل حديث لا نكاح إلا بولي رواه إسرائيل بن
يونس مسندا وشعبة وسفيان الثوري مرسلا    وأما الباطن أي القسم الثاني الانقطاع الباطن وهو نوعان انقطاع
لنقصان في الناقل بفوات بعض الشرائط التي ذكرناها من العقل والعدالة والإسلام والضبط والحفظ والثاني انقطاع بالمعارضة وهو أن يعارض الخبر
دليل أقوى منه يمنع ثبوت حكمه فينقطع معنى ضرورة أما الأول فمثل خبر الكافر فإنه لا يقبل لعدم أنه في أمور الدين وكذلك في طهارة
الماء ونجاسته إلا أنه إذا وقع في قلب السامع أنه صادق فيما يخبر بنجاسة الماء فالأفضل أن يريق الماء ثم يتيمم ولا يجوز الصلاة
بالتيمم قبل الإراقة لأنه لا عبرة بخبره في باب الدين أصلا فلم يجب عليه الظن وإذا لا يجوز له الصلاة بالتيمم مع وجود الماء بخلاف خبر
الفاسق فإن هناك يلزمه أن يتوضأ به إذا وقع في قلبه أنه صادق في الإخبار بطهارة الماء فأما في الإخبار بنجاسته وقع

الصدق في دينه فالاولى ان يريق الماء ثم يتيمم وان لم يرق الماء جاز تيممه للصلوة ويلحق به صاحب الهوى اى فان الخبار عند العا[لم]
روايته من انتحل الهوى ودعا الناس اليه وعلى هذا ائمة الفقه والحديث كلهم لان المحاجة والدعوة الى الهوى سبب داع
الى التقول فلا يؤتمن على حديث رسول الله صلعم وانما قبلنا شهادتهم في حقوق الناس لان صاحب الهوى انما وقع فيه لتعمقه
الا ترى ان منهم من يعظم الذنب حتى يجعله كفرا وذا يمنعه عن الكذب في شهادته بخلاف الخطابية وهم صنف من الروافض فانهم يجوزون
اداء الشهادة بجزور الموافقيهم على مخالفيهم ويصدقه بمعتقدهم لمن حلف عندهم انه محق فيمكن تهمة الكذب في شهادتهم [illegible]
النفى الى الخبر [illegible] بين الشهود ان من عمر داعية الشرع وخبر الفاسق ليس بحجة في الدين اصلا ولو اخبر بنجاسة الماء [illegible]
او بحل الطعام والشراب او حرمته يحكم السامع رأيه فان وقع في قلبه صدقه فعليه ان يعمل به والا لا يعمل به وزعم بعض المشائخ
انه [illegible] روايته يجب تحكيم الرأي كما في الاخبار بنجاسة الماء وطهارته لا يذكر ذا احد [illegible] والصحيح هو الاول لان الاخبار بنجاسة
الماء وطهارته امر خاص [illegible] لا يمكن تلقيها من جهة غيره فكان تخصيصها بالعدالة [illegible] يوجب الحرج فجعل للضرورة ولا كذلك في روايته
فان في العدول من الرواة كثرة وبهم غنية فلا اضطرار الى روايته [illegible] ان الضرورة في حل الطعام غير لازمة لان العدل الذى يمكن [illegible]
تلقى [illegible] هذا الاجل [illegible] معتبر [illegible] وجب ضم التحري [illegible] الهدايا والوكالات ونحوها من المعاملات [illegible] لا الزام فيها
حيث يكون الاعتماد [illegible] ضم التحري [illegible] لان الضرورة فيه [illegible] لكثرة وجودها ولا يوجد في كل موضع عدل [illegible]
ولا دليل هنالك [illegible] سوى الخبر فاعتبرنا خبره مطلقا [illegible] ويلحق به خبر المستور وهو الذى لم يعرف عدالته ولا فسقه
فانه كالفاسق في الصحيح فلا يكون خبره حجة [illegible] وفى رواية الحسن عن ابى حنيفة المستور كالعدل في الاخبار
بنجاسة الماء وطهارته وفى رواية الاخبار لثبوت العدالة ظاهرا لقوله صلعم المسلمون عدول بعضهم على بعض وهكذا [illegible] نقل
عن عمر رض وهذا لانه [illegible] صاحب الشرع لكل مسلم وتعديل الشرع اولى من تعديل المزكي ولكن الاصح ما ذكر في [illegible] الكتاب لان
الفسق في اهل هذا الزمان غالب فلا يعتمد على روايته ما لم يثبت عدالته كما لا يعتمد على شهادته في القضاء قبل ظهور عدالته
[illegible] ان النبي صلعم قال لا تتخذوا [illegible] ولا يلزم عليه رد [illegible] ان شهادة
لا تقبل الا [illegible] اشار المصنف [illegible] روايته من كانت له شهادة [illegible] كالفاسق والعبد لا شهادة له فلا رواية له
الحديث كذا ذكر شمس الائمة وخبر الصبي والمعتوه في الاخبار عن نجاسة الماء وطهارته كخبر الكافر في عدم القبول ولان
الالزام لان الولاية المتعدية فرع الولاية القاصرة على نفسه وليس لهما ولاية على انفسهما فكيف يثبت متعدية وخبر المغفل الذي
شديد الغفلة وهو الذي طبع على طبعه الغفلة والنسيان في عامة الاحوال [illegible] الصبي والمعتوه لانه يعتري السهو والغلط
يترجح باعتبار الغفلة كما يترجح جانب الكذب باعتبار الفسق وكذا خبر المساهل اى المجازف الذى لا يبالي من السهو والغلط ولا يستغل
بالتدارك بعد ان يعلم به [illegible] المغفل [illegible] والثانى الانقطاع بالمعارضة وهو اربعة
اوجه احدها ما خالف الكتاب فانه يكون مردودا منقطعا لان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني ولا تعارض
بين القطعي والظني بيانه ان خبر الواحد ان ورد مخالفا للكتاب
ان امكن تاويله من غير تعسف يقبل على التاويل الصحيح وان لم يمكن
الا بتعسف لم يقبل بالاتفاق لانه ظني فلا يعارض القطعي ولا يجوز تاويله لانه
لو جاز مع التعسف لبطل التناقض من الكلام كله كذا قيل فان خالف خبر الواحد عموم



الكتاب [illegible] ولذلك قال علماؤنا حتى لا يجوز تخصيص العموم وحمل الظاهر على المجاز كما لا يجوز ترك الخاص والنص من الكتاب
وعند الشافعي رح وعامة الاصوليين يجوز تخصيص العموم [illegible] بناء على ان ظواهر الكتاب [illegible]
[illegible] عندهم واما عندنا [illegible] ظنية [illegible] من مشايخ سمرقند [illegible]
تخصيصها [illegible] كما ذهب اليه الشافعي [illegible] لا يجوز عندهم ايضا [illegible] في العام والظاهر [illegible]
[illegible]
[illegible] الكتاب [illegible] والدليل عليه ان عمر [illegible]
[illegible] فاطمة بنت قيس [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الطهارة [illegible]
[illegible]
[illegible] الطهارة الحكمية [illegible]
[illegible] الطهارة [illegible]
[illegible] الطهارة الحكمية الحاصلة [illegible]
[illegible]
[illegible] القرآن [illegible] الكتاب [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

ومما روى ابو هريرة رضي الله عنه [illegible] اسماء الرجال [illegible] اذا نواخذها

[illegible] بان عليا رضي الله عنه [illegible]

[illegible] الطلاق [illegible] يكون [illegible] عند

[illegible]

[illegible] الكتاب [illegible]

[illegible] عند [illegible] الخلاف [illegible]

المتاخرين دليل ظاهر على انه [illegible] الطلاق [illegible] الرجال [illegible]

[illegible] الطلاق [illegible] ابن مسعود [illegible]

[illegible]

[illegible] الطلاق [illegible] الرجال [illegible]

[illegible] الخدري [illegible]

[illegible] الطلاق [illegible]

[illegible] الطلاق [illegible] الرجال [illegible]

[illegible] الخبر [illegible] حجة [illegible]

[illegible] العمل [illegible] القسم [illegible] الاول [illegible]

[illegible] العبادات [illegible] حجة [illegible] العدد [illegible]

[illegible] المغيرة [illegible]

سمعت رسول الله صلعم يقول [illegible]

بل اولى [illegible] الرواية [illegible] قول الواحد [illegible] اولى [illegible] العدد

ليس بشرط كما ذهب اليه العامة [illegible] الصحابة [illegible] الاخبار [illegible] اشتراط عدد [illegible]

في المعاملات [illegible] المعتبر فيه [illegible] التحقيق [illegible] العدد [illegible] المذكورة [illegible] العدد

من المعاملات [illegible] الشهادات [illegible] فلا يخفى [illegible] الا يرى انه يعتبر في الرواية سائر ما

يعتبر في الشهادة من الحرية والذكورة والبصر وعدم القرابة فلا يعتبر العدد ايضا واما اعتبار النبي صلعم خبر

ذي اليدين فللتهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم والواجب في مثله الاشتهار وكذا ما نقل عن الصحابة من

اعتبار العدد فلقيام التهمة في بعض الصور او للاحتياط كما ان عليا رض يحلف الراوي للاحتياط والثاني

ما هو عقوبة تسقط بالشبهات كالحدود وخبر الواحد فيها حجة عند ابي يوسف وهو اختيار الجصاص وذهب

الكرخي واكثر اصحابنا الى انه لا يحتج به فيها وهو اختيار شمس الائمة وفخر الاسلام واحتج الفريق الاول بان الحدود كـ



على ان اثباتها بخبر الواحد كاثباتها [illegible] الشرائع وتحقق الشبهة في خبر الواحد غير مانع في هذا الباب كتحقق الشبهة

في البينات واحتج الفريق الثاني بان نفي الحدود [illegible] الاسقاط بالشبهات بالنص وخبر الواحد فيه شبهة [illegible]

ولا يجوز اثباتها به كما لا يجوز بالقياس واما اثباتها بالبينات فمجوز بالنص الموجب للعلم على خلاف القياس وهو قوله تع

فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وقد انعقد الاجماع على ذلك ايضا فكان ثبوتها مضافا الى النص والاجماع [illegible] وخرج الكرخي

الاول قال خبر الواحد صار حجة ايضا بدليل موجب للعلم فكان مثل الشهادة [illegible] القياس [illegible] ان يثبت بالقياس

ايضا لان وجوب العمل بالقياس ثابت بدليل موجب للعلم ايضا [illegible] انها لا تثبت به لانا نقول [illegible] باعتبار ان

مقدرة [illegible] بحسب كل جناية ولا مدخل للراي في معرفة ذلك فامتنع اثباتها [illegible] الواحد فانه كلام صاحب الشرع والاثبات

بكلامه يجب قبوله الفصل الثاني حقوق العباد التي فيها الزام محض كالبيوع والاملاك المرسلة يشترط فيه العدد ولفظ الشهادة

مع سائر شرائط الاخبار يعني الامكان اذا كان المشهود عليه مسلما وان كان كافرا [illegible] الاسلام مع العدد وانما

عني بالامكان احترازا عما لا يطلع عليه الرجال مثل البكارة والولادة والعيوب النساء في مواضع لا يطلع عليها الرجال فان

النساء [illegible] اشتراط العدد [illegible] وانما شرط لفظ الشهادة والعدد لان [illegible] الاشتغال [illegible]

الحقوق [illegible] فشرط الشرع العدد ولفظ الشهادة [illegible] الخبر [illegible] وفي التقويم [illegible] اشتراط العدد

ولفظ الشهادة باعتبار ان الشهادة شرعت لفصل [illegible] الدعوى والانكار

فلم يقع الفصل [illegible] بل [illegible] التاكيد [illegible] شهادة [illegible] زيادة العدد ولفظ الشهادة

[illegible] زيادة التوكيد [illegible] اداء الشهادة شرط كما قال علي رض [illegible] الشمس فاشهد والا فدع ولفظ الشهادة

[illegible] لانها ماخوذة من المشاهدة وهي المعاينة وهي اقوى اسباب العلم [illegible] هذا الفصل

[illegible] الفصل الثالث حقوق العباد التي ليس فيها الزام كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارة

والرسالات والهدايا والشركات [illegible] الواحد [illegible] اذا كان المخبر مميزا عدلا كان او غير عدل صبيا كان او بالغا كافرا كان او مسلما

[illegible] اذا اخبر صبي [illegible] او كافر او فاسق ان فلانا وكله او ان مولاه اذن له [illegible] في قلبه صدقه [illegible]

[illegible] الضرورة الداعية الى سقوط شرط العدالة وسائر الشرائط سوى التمييز فان الانسان قلما يجد العدل البالغ

المسلم في كل زمان ومكان ليبعثه الى وكيله او غلامه فلو شرط فيه سائر الشرائط لتعطلت المصالح [illegible] حرج عظيم ولان

[illegible] الالزام [illegible] الوكيل [illegible] الاقدام على التصرف [illegible] فلا يشترط فيه [illegible] الالزام

الا ترى ان النبي صلعم كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر [illegible] الاسواق [illegible] الى يومنا هذا [illegible]

والناس [illegible] الفصل الرابع حقوق العباد التي فيها الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل

وحجر الماذون وفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر [illegible] اذا كان المبلغ

وكيلا او رسولا [illegible] بان قال الموكل او المولى او الشريك او رب المال او الامام [illegible] فلانا [illegible] العزل او الحجر

او ارسلني الى فلان لتبليغ عني [illegible] الخبر لم يشترط فيه [illegible] لان عبارة الرسول والوكيل كعبارة المرسل والموكل [illegible]

وعند هالم الموكل والمرسل لا يشترط العدالة كذا فهو قائم مقامها وان كان المخبر فضوليا من عند نفسه وعند ابي حنيفة يشترط
فيه احد شطري الشهادة اما العدد او العدالة وعندهما لا يشترط وجميع هذا القسم والقسم الثالث سواء حيث الحجر والعزل
نحو كلاهما يثبت الزم هذا القسم في باب المعاملات بالاخبار بالشرايع فوجب ان لا يتوقف على شرائط الشهادة وهذا الزام لان الناس
في باب المعاملات ضرورة توكيلا او عزلا على ما يعرض لهم لحاجات فلو شرطت العدالة يضاف الحرج على الناس فلم يشترط دفعا
للحرج كذا في الاسرار واما الاخبار بالشرايع وان لم يكن من المعاملات لكن الحق بها لان الضرورة قد تحققت في حقه اذ لو توقف
على العدالة يؤدي الى الحرج وتفوت المصلحة لان اشتغال العدول [illegible] الى دار الحرب قلما يكون ولهذه الضرورة الحق
بالمعاملات وابو حنيفة يقول ان هذا القسم من الحقوق اللازمة [illegible] ولا يثبت بطالتها لان الموكل او المولى الزم
الوكيل او العبد بالعزل او الحجر [illegible] فانه اذا انعزل الوكيل [illegible] وتلزمه العهدة واذا حجر
العبد يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد في هذا الوجه كان هذا القسم من الالزامات ومن وجه شبه بسائر المعاملات لان الموكل
او المولى [illegible] بالعزل او الحجر او الفسخ كما يتصرف في حقه بالتوكيل والاذن والاجارة اذ الكل [illegible]
ولانه المنفرد [illegible] ولاية الاطلاق وكذا الاخبار بالشرائع بالمسلم الذي لم يهاجر حيث الشرائع لم تكن ثابتة في حقه
قبل الاخبار [illegible] وقد ثبت الوجوب في حقه بعد الاخبار كان [illegible] ان وجوبها مضاف الى الشرع
والتزامه [illegible] شبه الالزام توجب اشتراط العدالة والعدد وشبه المعاملات توجب سقوطهما فشرطنا
احدهما واسقطنا الاخر توفيرا على الشبهين حظهما وفي لزوم الشرائع خبر الفاسق على المسلم الذي لم يهاجر اختلاف المشايخ
فمنهم من قال [illegible] لا يجب القضاء عنده لان هذا من اخبار الدين والعدالة فيها شرط بالاتفاق والاكثر على انه على الاختلاف
كالحجر والعزل [illegible] والاصح عندي انه يلزمه القضاء عند الكل ههنا لان من يخبر فهو رسول رسول الله بالتبليغ قال صلع
نضر الله امرا سمع مني مقالة الحديث [illegible] فلا اشتراط فيه العدالة فكذا هذا والرابع [illegible]
[illegible] القسم الرابع [illegible] ان يبين نفس الخبر وهو اربعة قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسل عليهم السلام
لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه الاعتقاد فيه والايتمار به قال الله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه الاية وقسم
يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام الحدث فيه ودعوى الكفار الالهية للاصنام
علمنا بانها جمادات ودعوى زرداشت ومانوي ومسيلمة وغيرهم النبوة لعدم ايات الصدق
من المعجزات وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان وقسم يحتمل الصدق والكذب على السواء
كخبر الفاسق فانه خبر يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه محظور
دينه وحكمه التوقف فيه لانه استوى الجانبان كيف وقد قال تعالى ان جاءكم فاسق الاية وقسم ترجح
احد احتماليه على الاخر كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية فان جانب صدقه مرجح لظهور غلبة
عقله ودينه على هواه [illegible] وحكمه العمل به لا الاعتقاد حقيقة وللفصل
هنا هنا النوع وله اطراف ثلاثة طرف السماع وطرف الحفظ وطرف الاداء وطرف السماع نوعان



عزيمة ورخصة فالعزيمة اربعة اقسام قسمان في نهاية العزيمة واحدهما احق من صاحبه وقسمان
اخران يخالفان القسمين الاولين وهما من باب العزيمة ايضا لكن على سبيل الخلافة فصار لهما شبه بالرخصة
اما الاولان احدهما ما يقرأ المحدث عليك من كتاب او حفظ وانت تسمعه والثاني ما تقرأ عليه من حفظ
او كتاب وهو يسمع ثم تقول له على طريق الاستفهام اهو كما قرأته عليك فيقول نعم او يقول بعد الفراغ الامر
كما قرئ علي من غير استكشاف استفهام قال عامة اهل الحديث الوجه الاول احق لانه طريقة الرسول صلع فانه كان
يبلغ بنفسه ويقرأ على الصحابة وهو ابعد من الخطاء والسهو [illegible] فهو كل حديث
فلان اوشافهني بهذا الحديث [illegible] ان تسمع لا على العكس وقال ابو حنيفة [illegible] قراءتك على المحدث اولى
من قراءة المحدث عليك وانما كان ذلك اولى لرسول الله صلع لكونه مامونا عن السهو والغلط فان [illegible] انه صلع
سهى في صلوته فليس المراد به انه لا يقرأ عليها ولانه صلع لم يكن كاتبا ولا قادرا من المكتوب شيئا واما نحن فما نقرأ
عن حفظه فكانت قراءته اولى فاما غيره لا يؤمن عن الغلط وغيره عن كتاب لا عن حفظه اذا كانت الرواية عن حفظ
كان ذلك الوجه احق كما قالوا [illegible] قراءة المحدث والقراءة عليه سواء في صحة الحديث اذا كان عن كتاب
لان اللغة لا تفصل بين بيان المتكلم بنفسه وبين ان يقرأ عليه فيستفهم منه فيقول نعم ولهذا [illegible] اداء الشهادة
بكل واحد من الطريقين وذكر فخر الاسلام في بعض تصانيفه قال ابو حنيفة الوجهان سواء بل الثاني احوط لان السامع
اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن والسند من المبلغ لحاجته الى ذلك لان الطالب عامل لنفسه
والمحدث عامل لغيره فيحتمل ان يسهو عن البعض [illegible] من الطالب فلا يؤمن على الذي يقرأ وهو المحدث
بان الانسان احوط منه في امر غيره واما القسمان اللذان يخالفان الاولين فاحدهما الكتابة والثاني الرسالة
واما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بختم معروف معنونا بعنوان يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان
ثم يبتدئ بالبسملة ثم بالثناء ثم يذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى ان قال عن النبي صلع ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا
بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد والثاني الرسالة وهي [illegible] كالكتابة في جواز الرواية وذلك
ان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده واذا بلغك رسالتي
هذه فاروه عني بهذا الاسناد وهذا لان الكتابة والرسالة من الغائب بمنزلة الخطاب من الحاضر شرعا وعرفا اما شرعا فلان
النبي صلع مامور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة وقد بلغ الغيب وكذلك بسائر الاحكام المتعلقة بالكلام [illegible]
بالخطاب واما عرفا فلان الناس يعدونهما مثل الخطاب حتى قلد الخلفاء والملوك القضاء والامارة والانابة بهما كما قلدوها
بالمشافهة وعلقوا احكامها [illegible] الخطاب بعد ان ثبتا بالبينة على ما عرف في كتاب القاضي الى القاضي
وعند عامة اهل الحديث لا حاجة الى البينة بل يكفي في ذلك الى ان يعرف المكتوب اليه خط الكاتب او يغلب على ظنه صدق الرسول
والمختار في القسم الاول ان يقول حدثني فلان لانه حدثه وشافهه بالاسماع وقيل هذا [illegible]
وقول الزهري ومالك وسفيان ويحيى بن سعيد القطان وهو مذهب البخاري وجماعة من المحدثين وعند بعض المحدثين لا يقول
في القسم الاول من القسمين الاولين حدثني بل يقول اخبرني وهو مذهب النسائي ومسلم صاحب الصحيح وجمهور اهل
اهل المشرق وعند بعضهم لا يجوز في هذا القسم ان يقول
حدثني ولا اخبرني بل يقول قرأت عليه وانا اسمع فاقر به

ويقول ابن المبارك ويحيى التميمي واحمد بن حنبل والنسائي وغيرهم لان المحدث لم يحدثه ولم يخبره بشيء
ولم يسقط الا قوله نعم والجواب عنه ان المختصر والمطول من الكلام سواء وكلمة نعم بعض اعادة ما في السؤال
لغة فكان هذا حدثنا واخبارا وفي القسم الاخير من الحجاد لم يقول اخبرني قال بعض المحدثين لا يجوز ان يقال
فيها اخبرني كما لا يجوز ان يقول حدثني لان الاخبار والتحديث واحد بل يقول كتب الي فلان او ارسل الي فلان وكتابا
يقول الكتاب والرسالة اليه لمشافهة فلا يجوز ان يقال حدثني ويجوز ان يقال اخبرني الا ترى انا نقول اخبرنا الله
وانبانا [illegible] بالكتاب والرسالة ولا نقول حدثنا وكلمنا وانما ذلك خاص بموسى صلى كما قال الله وكلم الله
موسى تكليما قال عبد الرحمن بن علي الشيخ رسالة المصنفة في تنويع السماع وتحيير الاجازة اذا كان الضبط
والاحتياط على وجهه لا فرق بين حدثنا وحدثني واخبرنا واخبرني سواء قرا المحدث بلفظه او قرئ عليه فاقر به
او قرئ عليه فاقر به عبد الصمد بن المقدسي والمباح من رخص في الرواية انبانا وانباني وخبرنا وخبرني الا
انه احب ان خبرنا وخبرني للكثير والمبالغة في الاخبار مرة بعد اخرى ... الوحدة حدثني وللجمع حدثنا ... اذ كثر
تخصيه الرخصة ما لا اسماع فيه وهي الاجازة والمناولة الاجازة ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا
الكتاب الذي حدثني به فلان ويسمي اسناده او يقول اجزت لك ان تروي عني جميع ما صح عندك من مسموعاتي والمناولة
ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان قد اجزت لك ان تروي عني هذا
كما وجب الاحتياط والمناولة لنا كمل الاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة عن معنى والاجازة بدون المناولة
زيادة تكلف احتى بها بعض المحدثين بكمال الاجازة فكانت المناولة قسما من الاجازة واختلف في الاجازة فابطلها جماعة
من المحدثين وان حكي رواية الربيع عنه وابو طاهر الدباس من اصحابنا فيما حكاه محمد بن ثابت الخجندي لان
ظاهر اباحة التحديث والاخبار عمن غيرها ان يحدثه او يخبره اباحة الكذب وليس له ذلك ولا الغير ان يستبيح
الكذب اذا ابيح وجوزها الجمهور من الفقهاء والمحدثين وهو الظاهر من مذهب الشافعي ايضا لان الضرورة
دعت الى جوازها فان ليس كل محدث لا احد من يبلغ اليه ما صح عنه ولا يرغب كل طالب الى سماع جميع
ما صح عند شيخه فلو لم يجوزها لادى الى تعطيل السنن وانقطاع اسانيدها فكانت الاجازة من قبيل
ما لو قال له اجزت في العرف بمنزلة قوله فاروه عني ولا يكون كذبا الا انه يشترط الحصول والمعتبر الجواز له ان كان
عالما بما في الكتاب الذي اجاز له روايته صحت الاجازة وحلت له الرواية لان الشهادة تصح بهذه الصفة ولهذا
قال ... اذا وقف على جميع ما في الصك واخبره من عليه الحق واجازه له ان يشهد بذلك كان صحيحا فكذا رواية
الخبر وان لم يكن المجاز له عالما به وان كان الكتاب محتملا للزيادة والنقصان عما سمع عن الشيخ لا يحل له الرواية
بالاتفاق ولا يصح الاجازة وان كان لا يحتمل التغيير لا يصح الاجازة عندهما ويصح عند ابي يوسف قياسا على اختلافهم
في كتاب القاضي الى القاضي وكتاب الرسالة فان علم الشهود بما في الكتب شرط عندهما لصحة اداء الشهادة
وليس بشرط عنده قال شمس الائمة والاصح عندي ان هذه الاجازة لا يصح بالاتفاق لان ابا يوسف انما استحسن هناك [والرسالة]
لاجل الضرورة فان الكتب ... الامين او ... ولا يريد الكاتب والمكتوب اليه ان يقف غيرهما عليها



وذا لا يوجد في كتب الاخبار لان السنة اصل الدين ومبناها على الشهرة فلا وجه لكي يصحح ... فيها بدل العلم
الا ترى ان المحدث لو قرا عليه فلم يسمع ولم يفهم لم يجز له الرواية ففي الاجازة التي هي دون القراءة اولى
وفي تصحيح الاجازة بدون العلم رفع الابتلاء فان الناس يبتلون بالتعلم والتعليم وتحمل المشاق
ولو جوزت الاجازة بدون العلم لرغب الناس عن التعلم اعتمادا على صحة الرواية بدونه وفيه فتح باب التقصير
والبدعة اذا لم يشتغل عن السلف انهم احضروا الصبيان مجلس الحديث كان ذلك على وجه التبرك فانهم قوم
لا يشقى جليسهم لا على انه طريق يصح به التحمل ثم ذكر الحافظ ابو عمرو الدمشقي في معرفة علم الحديث ان الاجازة
انواع اولها ان يجيز لمعين في معين مثل ان يقول اجزت لك الكتاب الفلاني فهذا اعلى انواع الاجازة والثاني ان يجيز لمعين
في غير معين مثل ان يقول اجزت لك جميع مسموعاتي ومروياتي والثالث ان يجيز لغير معين بوصف العموم مثل ان يقول
اجزت للمسلمين او لكل احد او لمن ادرك زماني ومن تكلم المتاخرين من جوز اصل الاجازة في جواز ذلك ...
جوازه والرابع الاجازة للمجهول او بالمجهول مثل ان يقول اجزت لمحمد بن جعفر الدمشقي وقد اسمك جماعة ...
والنسب او يقول اجزت لفلان ان يروي عني كتاب السنن فهذه الاجازة فاسدة والخامس الاجازة للمعدوم مثل
ان يقول لمن يولد لفلان فقد جوزه قوم لان الاجازة اذن في الرواية لا محادثة والصحيح عدم الجواز لانه ... الاخبار
ولا اخبار للمعدوم وكذلك الاجازة وهذا ايضا يوجب بطلان الاجازة للطفل الصغير الذي لا يصح سماعه وسبيل
الطبع تصحيح الاجازة له فلا يصح للعاقل وغيره وعلى هذا راينا شيوخنا يجيزون الاطفال الغيب عنهم حرصا توسع
السبيل الى بقاء الاسناد والسادس اجازة ما لم يسمعه المجيز لرواية المجاز له اذا تحمله المجيز بعد ذلك والصحيح
عدم الجواز والسابع اجازة المجاز مثل ان يقول اجزت لك مجازاتي والصحيح ان ذلك جائز ثم المستحب في الاجازة ان يعبر
عند الرواية اجازني وهي العزيمة ويجوز ان يقول اخبرني او حدثني رخصة لوجود الخطاب لم يوجد منها اصلا الا ان
ما ذكرنا دون حقيقة القراءة فكانت العزيمة فيه ما قلنا هذا ابو محمد القاضي ابو زيد والاصح ما ذكره شمس الائمة ان الاحوط
ان يقول اجازني ويجوز ان يقول اخبرني ولا ينبغي ان يقول حدثني فان ذلك يختص بالسماع ولم يوجد وذهب المتقدمين
الاصوليين الى امتناع جواز حدثني واخبرني مطلقا لاشعارهما بصريح نطق الشيخ وفيهما دعوى نطق كذب ... المقيد ...
حدثني واخبرني اجازة فانه يجوز وعند البعض لا يجوز المقيد احتياطا واعلم انه لا يحل الرواية ايضا بالسماع لمن جلس
مجلس السماع وهو يشتغل عنه بنطق او كتابة غير الذي يقرأ او يحفظ يتكلم او يعرض عنه بلهو او تغفل عنه بنوم او شك لانه
لا ضبط له ولا امانة ولا يوجد الحجة بمثله ولا يتصل الاسناد بخبره الا ان يقع ضرورة فانه عفو وصاحبه معذور وذكر
ابو الوفاء في رسالته ان سماع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم له شان عظيم ولا يليق ... فيه فلا يباشر الا بالتوقير
والاحترام ويدل ان ... ان لا يستجيز من نفسه ... الضحك والمزاح والانبساط والكلام مثلا
... كتب الدرس وفي مجلس الحديث هذا هو الطريقة المرضية واما من تجاوز فيه ... فهذا الاحر ... لا يسمع منه
حديث رسول الله ولا ... يكون حكما ... صاحب هذيان وغيبة وفحش وانما يسمع من شيخ صالح عفيف
ذي سكوت الا عما يعنيه من الكلام يحافظ الجمع والجماعات ويعرف الصواب من الخطا ويغلب صوابه على خطائه
واذا اخطا ونبه عليه رجع الى الصواب ولا يدعي انه كذا سمعه دفعا عن نفسه وذكر ابو عمرو الدمشقي في العبادلة

جميع ما ذكر اهل الحديث من الشروط في رواة الحديث ومسامحة قد نقلها الفقهاء ها في هذا الزمان
فليتعين من الشروط ما يحصل به الغرض من المحافظة على خصيصة هذه الامة في الاسانيد والمحاذرة من
انقطاع سلسلتها وليكتف من اهلية الشيخ بكونه مسلما بالغا عاقلا غير متظاهر بالفسق والتخلف
والسخف وفي ضبطه بوجود سماعه مثبتا بخط غير متهم من اصل موافق لاصل شيخه وطرف
الحفظ طرف الحفظ نوعان ايضا عزيمة ورخصة فالعزيمة ان يحفظ المسموع من وقت السماع والفهم الى وقت
الاداء وهو مذهب ابي حنيفة رحمه الله في الاخبار والشهادة ولهذا قلت روايته وهو طريقة رسول الله صلعم
فيما بينه للناس والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر به ما كان مسموعا صار كانه حفظه من وقت
السماع الى وقت الاداء فهو حجة ويحل له ان يروي سواء كان خطه او خط رجل معروف او مجهول
لان التذكر بمنزلة الحفظ والنسيان الواقع قبل التذكر معفو لانه لا يمكن الاحتراز عنه اذ الانسان
جبل عليه وانما كان دوام الحفظ لرسول الله صلعم نوع فلذا وان كان مخصوصا في حقه بدليل
الاستثناء في قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله اي الا ما شاء الله ان ينسخه فيرفع
حفظه عن القلوب وبعد النسيان في الكتاب طريق التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ فاذا لم
عاد كما كان فالرواية عن حفظ تام وان كان الخط لم يذكر شيئا فعند ابي حنيفة رح لا يحل الرواية لان
الخط وضع للتذكر للقلب كالمرآة للعين ولا عبرة للمرآة اذا لم يتذكر الرائي وجهه فكذلك لا عبرة للكتاب
اذا لم يتذكر القلب به علما وعندهما وان لم يحل له الرواية وجب العمل بها لان الصحابة رح
كانوا يعملون على كتب النبي صلعم نحو كتاب عمرو بن حزم من غير ان راويا روى ذلك الكتاب لهم
بل عملوا لاجل الخط في انه منسوب الى رسول الله صلعم فجاز ... لغيرهم وانما يجوز الاعتماد على مجرد الخط
في مواضع فيما يجد القاضي في خريطته سجلا مكتوبا بخطه ولم يتذكر الحادثة وفي رواية الحديث بان يرى
وفي الصك بان يرى الشاهد خطه في الصك ولم يتذكر الحادثة قال ابو حنيفة رح في الفصول كلها لا يجوز
ان يعتمد على الخط ما لم يتذكر الحادثة لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم ... نص في الخط
يتذكر وعن ابي يوسف رح انه في السجل وفي رواية الحديث يجوز ان يعتمد على الخط ولا يجوز في الصك وعن محمد رح انه
يعمل بالخط في الفصول كلها وما ذهب اليه محمد رخصة تيسير على الناس ثم هذا على انواع ما يكون بخطه موثوقا
بيده او بخط رجل معروف ثقة موثوق بيده او بخط معروف غير ثقة ... بيده او ما يكون بخط مجهول
اما النوع الاول فالعمل به في السجل اذا كان في يده او يد امينه لانه يؤمن عن التزوير وان كان بخطه او خط
رجل معروف لان القاضي لكثرة اشتغاله يعجز عن حفظ كل حادثة وكذا في الاحاديث يعمل به اذا كان في يده او في يد
امينه لان التبديل فيه غير متعارف فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية لا محالة ادى الى تعطيل الاحاديث
وان لم يكن السجل في يد القاضي فلا يجب العمل به لان التزوير قد يقع فيما يبتنى عليه من المظالم والخصومات
بخلاف باب الحديث فان العمل به جائز وان لم يكن في يده اذا كان خطا معروفا لان نوع التبديل والغلط في غالب العادة
لانه من امور الدين ولا يعود بتغييره نفع الى مستغيره فكان المحفوظ بيد امين مثل المحفوظ بيده واما في الصك فلا يحل العمل

من غير ان يتذكر لان الصك يكون في يد الخصم فلا يؤمن فيه عن التغيير والتزوير حتى اذا كان في يد
الشاهد كان بمنزلة السجل وكذا قول محمد الآن في الصك فانه جوز العمل به وان لم يكن في يده
وان لم يعلم ان المكتوب خطه ... وجعل يتوقف فيه لعله استحسانا توسعة للامر على الناس واما
اذا وجد حديثا بخط ابيه وهو معلوم او بخط رجل معروف موثوق به فانه يجوز له ان يقول
وجدت بخط ابي او فلان ولا يزيد على ذلك واما اذا كان الخط مجهولا فان كان مضموما الى ... فالكل
باطل وان كان مضموما الى جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة بان يعرف بها
بان ذكر اسم ابيه وجده يكون كالمعروف وطرف الاداء الى آخره طرف الاداء نوعان
ايضا عزيمة ورخصة فالعزيمة ان يتكلم باللفظ المسموع فيؤدي على الوجه الذي سمع
بلفظه ومعناه والرخصة ان يؤدي بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه فهذا جائز عند
عامة العلماء في بعض الصور وقال بعض اهل الحديث لا يجوز نقله بالمعنى بحال وهو مذهب
ابي عمر وابن سيرين وجماعة من التابعين وهو اختيار ابي بكر الرازي من اصحابنا وثعلب من النحاة
الامة لقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه
الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه حيث اوجب الاداء كما سمع وذلك بمراعاة اللفظ المسموع
وتنبيه على المعنى وهو تفاوت الناس في معرفة معاني الالفاظ والفقه الذي يدور عليه
احكام الشرع فيحمل ان ينقل الراوي الى من هو افقه منه فيستنبط منه معنى زائدا او
اذا صار الاصل هكذا لا يثبت الحجر ما وان كان من الالفاظ ما لا يتفاوت الناس في معرفة
معناه ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة والبيان كما قال عليه السلام انا افصح العرب
والعجم فبعد التبديل بعبارة اخرى لا يؤمن من الزيادة والنقصان فكان الاحتياط الكف عنه وحجة
العامة ما روى يعقوب بن ... سليمان الليثي عن ابيه عن جده قال اتينا رسول الله صلعم فقلنا
له بآبائنا وامهاتنا يا رسول الله انا لنسمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعناه منك فقال عليه السلام
اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا بأس كذا اورده ابو بكر الخطيب البغدادي
في كتاب الكفاية في معرفة اصول علم الرواية واتفاق الصحابة على روايتهم بعض الاوامر والنواهي
بالفاظهم مثل ما رواه حكيم بن حزام او غيره انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في
السلم وما روي عن ابن مسعود وانس وغيرهم انهم كانوا يقولون عند الرواية قال عليه السلام كذا او نحوا
منه او قريبا منه ولم ينكر عليهم منكر فكان اجماعا على الجواز وانعقاد الاجماع منعقد على جواز شرح
الشرع للعجم بلسانهم واذا جاز ابداله بالعجمية فلان يجوز ابداله بالعربية اولى اذ التفاوت بين
العربية وترجمتها بالعربية اقل مما بينها وبين العجمية ولقائل ان يقول ان النقل بلغة اخرى لا بد منه على

على جواز النقل بالمعنى بالاتفاق والمعقول وهو انا نعلم قطعا ان اللفظ غير مقصود في باب الحديث كالقرآن لان
النظم من السنة غير معجز ولهذا كان عليه السلام يذكر المعنى الواحد بالفاظ مختلفة بل المقصود منه المعنى وهو حاصل
ولا يلتفت الى اختلاف اللفظ بخلاف القرآن والاذان والتشهد وسائر ما تعلق به باللفظ لان اللفظ
فيها مقصود كالمعنى ولهذا تعلق جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض بالاية المنسوخة فلا يجوز
الاخلال به كالمعنى واما الجواب عما قالوا بانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم فيحتمل ان لا يجوز النقل بالمعنى في الجوامع ولا
فيما لا يؤمن فيه عن التحريف بل انما جوزنا فيما لا يحتمل فيه الا احدا شرط ان يكون الناقل عالما باوضاع
الكلام وفيما له معنى ظاهر بشرط ان يكون الناقل جامعا بين العربية والفقه واما الحديث فلا تمسك لهم فيه لان
الاداء كما سمع ليس يقتصر على نقل اللفظ بل يتطرق ذلك على نقل المعنى ايضا فان الشاهد والمترجم اذا ادى المعنى
من غير زيادة ونقصان يقال انه ادى كما سمع وان كان الاداء بلفظ اخر لئن سلمنا ان الناقل حسب
ما سمع انما يكون باللفظ فلا نسلم انه غير جائز بل على الوجوب والمنع من غيره لانه صلى الله عليه وسلم دعا لمن حفظ وبين ذلك
على انه من غير فيه لا على الوجوب وحتى نقول بالاولوية والحاصل ان المسئلة في هذا الباب على خمسة اوجه
محكم لا يحتمل الا معنى واحدا فيجوز نقله بالمعنى ان كان عالما بوجوه اللغة لحصول الامن لما لم تشتبه معناه
لا تمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى وظاهر معلوم لكنه يحتمل الخصوص او يحتمل
يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف على ما هو المراد منه فيقع الامن من الخلل بمعناه
ومشكل ومشترك فلا يجوز نقله بالمعنى اصلا لان المراد منه لا يعرف الا بتاويل وتاويل الراوي لا يكون حجة
على غيره كالقياس ومجمل ومتشابه فلا يتصور نقله بالمعنى لانه لا يوقف على معناه وما كان من جوامع الكلم
بان كان لفظه وجيزا واحتمل معاني جمة كقوله عليه السلام الخراج بالضمان وقوله العجماء جبار وقوله
لا ضرر ولا ضرار في الاسلام فقد جوز بعض مشايخنا نقله بالمعنى ان كانت ظاهر المعنى اذا كان الراوي عالما
باللغة والفقه قال شمس الائمة والاصح عندي انه لا يجوز لانه كان مخصوصا بهذا النظم على ما روي انه قال
اوتيت جوامع الكلم اي خصصت بها فلا يقدر احد على ما كان مخصوصا به وكل احد مكلف بما في وسعه ونقل ذلك
اللفظ ليكون موردا الى غيره ينبغي ولو نقله بعبارته لم يامن القصور في المعنى المطلوب به فكان هذا النوع
هو من اذكر قوله الله تعالى ليسلم ادائها كما سمعها والمروي عنه اذا انكر الرواية الى الفصل اعلم ان الخبر
المعنى ما هو قصل الشبهة فيه كالمتواتر وقسم فيه شبهة كالمشهور وقسم محتمل ترجح جانب صدقه كالاخبار
توجب العلم وقسم يحتمل على السواء دليل رجحان بالصدق ما اوجب وفقه اي عارض كونه حجة كخبر
حجة كخبر الفاسق والصبي المعتوه والطعن نوعان نوع يلحقه من قبل الراوي ونوع يلحقه من غيره والاول على اربعة
اوجه احدها انكره صريحا وهو على وجهين اما انكره انكار جاحد مكذب بان قال كذبت علي او ما رويت لك
او انكره انكار متوقف بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه فعلى الوجه الاول سقط

العمل به بلا خلاف لان كل واحد منهما مكذب للاخر ولا بد من كذب واحد غير عين وهو موجب للقدح
في الحديث ولكن لا يسقط عدالتهما لان اليقين لا يبطل بالشك وان ثبت عندهما وفي الثاني اختلاف ... تظهر في قبول
روايتها في غير ذلك الخبر وفي الوجه الثاني فذهب الكرخي والقاضي ابو زيد وفخر الاسلام ومن تابعهم واحمد بن حنبل
في رواية عنه الى انه يسقط العمل به وذهب الشافعي ومالك وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل
به متمسكين بان حال كل واحد يحتمله فان حال المروي عنه يحتمل السهو والغلط وحال المنكر يحتمل النسيان والغفلة
وكل واحد منهما عدل ثقة فكان مصدقا في حق نفسه ولا يبطل ترجح جهة الصدق في خبر الراوي بعد النقل
بنسيان الاخر كما لا يبطل بموته وجنونه بخلاف الراوي الرواية واحتج من رده بان الحديث انما يكون حجة
بالاتصال بالرسول عليه السلام وبانكار الراوي ينقطع الاتصال لان انكاره حجة في حقه فينتفي به رواية الحديث
ويصير جحودا فصار ما انكاره في المتناقض لا يثبت الرواية بدون الاتصال لا يكون حجة كما في الشهادة على الشهادة
ولانه اذا لم يتذكر بالتذكير كان مغفلا ورواية المغفل لا تقبل لان الكلام في الباب ان يصدق كل واحد في حق نفسه
فلا يحل للراوي ان يعمل به ولا يحل لغيره ان يحتج به لانقطاعه في حق غيره فكذب للمروي عنه وقيل ان سقوط العمل بالخبر
انكره المروي عنه قول ابي يوسف خلافا لمحمد بناء على اختلافهما في شاهد بشاهد على القاضي بقضيته وهو لا يذكرها
فقال ابو يوسف لا تقبل وقال محمد تقبل ومسائل حديث ربيعة عن سهيل عن ابيه عن ابي هريرة انه عليه السلام قضى بشاهد ويمين فان عبد العزيز
قال لقيت سهيلا فسالته عن رواية ربيعة عنه الحديث فلم يعرفه وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني واصحابنا
لم يقبلوا هذا الحديث وعمل الشافعي به مع انكار الراوي ومالك اما اذا عمل الراوي بخلافه فان كان قبل روايته
وقبل بلوغ الخبر اياه بما هو خلاف يقضي اي لا يكون جرحا في الخبر بوجه لا يوجب ذكر جرح في الحديث لان الظاهر
ان ذلك مذهبه وانه ترك ذلك الحديث ورجع اليه احسانا للظن به وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة
ووقع الشك في سقوطه فوجب العمل بالاصل وحمله على انه كان قبل الرواية وكذلك ان كان بعد الرواية ولم يكن خلافا بيقين
بان كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه او مشتركا او مجملا مشتركا فحمل باحد وجوهه لان الجيد هو الحديث لا لضعيفه تاويله
واحتماله للمعاني لغة وتاويله لا يكون حجة على غيره فوجب على التامل والنظر فيه فان اتضح له وجه وجب اتباعه وان كان العمل
بعد الرواية او بلوغه اياه وذلك خلاف بيقين فذلك يوجب جرحا في الحديث لان خلافه ان كان حقا بان خالف للوقوف
على نسخه او ليس بثابت وهو الظاهر من حاله قد بطل الاحتجاج به لان المنسوخ وما ليس بثابت ساقط العمل
وان كان خلافه باطلا بان خالفه لقلة المبالاة والتهاون بالحديث او الغفلة او نسيان فقد سقطت بذلك روايته
لانه يظهر انه لم يكن عدلا او كان مغفلا وكل ذلك مانع عن قبول روايته مثاله حديث ابي هريرة ان النبي عليه السلام قال يغسل الاناء
من ولوغ الكلب سبعا ثم صح من فتواه انه يطهر بالغسل ثلاثا فسقط العمل بما روي وحمل على انه عرف انتساخه او علم
ان مراد النبي عليه السلام الندب فيها وعن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي عليه السلام ... اذا ثبت الحديث الذي عمل الراوي بخلافه
انه قال من بدل دينه فاقتلوه فكلمة من تتناول الرجال والنساء وقد خصه الراوي بالرجال على ما روى ابو حنيفة باسناده
انه قال لا تقتل المرتدة فلم يعمل الشافعي بخصيصه لان تخصيصه ليس بحجة على غيره وهذا من الوجه الثالث ورابعها وهو الامتناع

عن العمل بالحديث وهو بمنزلة العمل بخلافه حتى يخرج الحديث عن الحجية الا ان ترك العمل بالحديث الصحيح ان
كان العمل بخلافه فحرام والمراد بالامتناع عن العمل هو ان لا تشتغل بالعمل بما يوجبه الحديث وعمل بخلافه
من الاعمال الظاهرة كما اذا لم يشتغل بالصلوة في وقت الصلوة ولا بشيء اخر حتى مضى الوقت كان
هذا امتناعا لا عملا بخلافه ولو اداها في وقت الصحيح كان هذا عملا بخلافه الا ان في التحقيق كليهما واحد
لان الترك عمل كالاشتغال بفعل اخر مثل حديث ابن عمر انه صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع
الراس من الركوع وقد صح عن مجاهد بانه قال صحبت ابن عمر سنين فلم اره يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح
فتركه دليل على انه عرف انتساخه واما النوع الثاني من الطعن وهو الذي يلحقه من قبل غير راويه فهو
قسمان احدهما طعن الصحابة والثاني طعن ائمة الحديث اما طعن الصحابة فعلى وجهين اما ان يكون الحديث الذي طعن فيه
من جنس ما يحتمل الخفاء على الطاعن ام لا فان الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء كان يوجب الطعن وذلك مثل حديث
عبادة بن الصامت انه عليه السلام قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وهذا الحديث مشكل السابق فجعل
النفي الى موضع نسخه ونفى الموضع الزاني مدة سفر من تمام الحد ولم يعمل علماؤنا به لان عمر رض نفى رجلا
فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما حلف لان الحد لا يترك فلا ... ان
ذلك يطل بالسياسة والمصلحة وقال علي رض كفى بالنفي فتنة ولو كان النفي حدا لما سماه فتنة وقد علمنا ان الحديث لا يخفى
عليهم لان اقامة الحد مفوض الى الائمة ومبنى على الشهرة وعمر وعلي من ائمة الهدى فتعين ان يخفى الحديث عليهما ودل تركهما
مثل هذا الحديث ولا نظر الى مخالفة حديث صحيح يدل فتواهم بخلافه على انتساخه ومثال الحديث الذي من جنس
ما يحتمل الخفاء ما روى زيد بن خالد الجهني حديث القهقهة في الصلوة والحديث معروف فروى عن ابي موسى
الاشعري انه لم يعمل بحديث القهقهة وذلك لا يوجب جرحا في الحديث عنه لان هذا
ما رواه زيد من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابي موسى فلذلك لم يعمل به وعلى
انا لا نسلم انه لم يعمل به فانه قد اشتهر عن ابي العالية راوي هذا الحديث مسندا وهو سمعه
عن ابي موسى كذا في الاسرار ولم ينقل عن واحد من الثقات ترك العمل به فالظاهر
ان ما ذكره غير ثابت وبانها طعن ائمة الحديث فان كان مفسرا بان يقول هذا الحديث
غير ثابت او منكر او فلان متروك الحديث او ذاهب الحديث او مجروح او ليس بعدل من غير
ان يذكر سبب الطعن وهو مذهب عامة الفقهاء والمحدثين وذهب القاضي الباقلاني وجماعة
من ائمة الحديث الى انه مقبول لان الجارح ان لم يكن بصيرا باسباب الجرح فلا يصلح للتزكية
وان كان بصيرا بها فلا معنى لاشتراط بيان السبب او الغالب جرح عدالته وبصيرته انما اختير
الا وهو صادق فيه الا ترى ان التعديل المطلق مقبول فكذا الجرح المطلق ووجه العامة
ان العدالة ثابتة لكل مسلم عاقل خصوصا في القرون الثلاثة ولا يترك هذا الظاهر



الجرح المبهم لان الجارح ربما اعتقد ما لا يصلح سببا للجرح جارحا بان ارتكب صغيرة من غير
اصرار او شرب المثلث معتقدا اباحته او لعب بالشطرنج كذلك فجرحه بناء عليه
ولا يلزم ان يثبت بخلاف التعديل لان اسبابه لا تنضبط ولا يخفى التكليف بذكرها وقولهم
الغالب اللهم الا وهو صادق فيه ... لا يعرف ذلك
واما الطعن المفسر فهو نوعان ما يصلح طعنا وما لا يصلح واما الذي يصلح
اما ان يكون مجتهدا فيه او متفقا عليه فان كان مجتهدا فيه لا يقبل كالطعن بالارسال
و شرب المثلث لمن يعتقد اباحته او كان متفقا عليه ولكن الطاعن معروف بالعداوة
والتعصب لا يقبل و وجوه ذلك الطعن كثيرة وقد مر بعضها فيما تقدم من عمل
الراوي بخلافه و انكاره و عمله بما واما الطعن بما لا يصلح فمثل الطعن بالتدليس
والتلبيس و ركض الدواب وكثرة المزاح وحداثة السن وعدم الاعتياد بالرواية
وعدم الاشتغال بمسائل الفقه واما التدليس فكتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاحهم
كتمان انقطاع او خلل في اسناد الحديث بايراد لفظ يوهم الاتصال والصحة مثل ان يقول
حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان ويسمى عنعنة فقد يعتقد بعض الناس
ان الاسناد المعنعن من قبيل المرسل والمنقطع حتى تبين اتصاله بغيره والصحيح ان هذا
ليس بجرح لانه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليست بجرح فشبهته اولى واما
التلبيس وهو ان يكني عن الراوي الاصل وهو المروي عنه فلم يذكر اسمه الذي عرف به
ولم ينسبه الى ابيه وقبيلته مثل رواية سفيان بقوله حدثنا ابو سعيد من غير بيان
يعلم انه ثقة فقد عده بعض الناس جرحا لان قوله ابو سعيد يحتمل الثقة وهو الحسن البصري
وغير الثقة وهو محمد بن السايب الكلبي فيما اظنه وعطية العوفي يروي التفسير عن ابي سعيد
وهو الكلبي فدلس به يوهم انه ابو سعيد الخدري والكلبي يتهم بانه روى شيئا
كل ابتدع عن النبي و سمع رواه الكلبي وهو لا يصلح جرحا لان الكناية عن المروي عنه
يحتمل ان يكون صيانة عن الطعن الباطل فيه ويحتمل ان يكون صيانة للطاعن وهو
التسامح عن الوقوع في الغيبة والمدح على ان يكون المروي عنه مطعونا في بعض رواياته
بسبب لا يمنع قبول روايته فيما سوى ذلك كالكلبي وامثاله فان الترجيح انه لا يحقق حال
سفيان الثوري في الفقه والعدالة والاتقان وانما نصير كنايته عن المروي عنه جرحا
في الراوي اذا امتنع الراوي عن المروي عنه فلم يفسره واما ركض الدواب وهو حثها
على العدو ... ما روى عن شعبة بن الحجاج انه قيل له لم تركت حديث فلان قال رايته يركض على

بالتعصب والعداوة لا يقبل الا ان الظاهر ان التعصب حمله عليه ولو كان الطاعن معروفا ...

على بن ذوى فلا يصح جرحه ايضا لان ذلك من اسباب الجهاد اذ هو من جنس السباق
بالخيل الذى هو مندوب فى الشرع واما حداثة السن وهو الصغر عند التحمل كما شرط
بعض اصحاب الحديث البلوغ عند التحمل والاداء جميعا فلا يوجب جرحا ايضا ان ثبت
الاتفاق على التمييز والبلوغ والعدالة عند الرواية مع ما اخر من شرايط الراوى الا ترى
ان رواية ابن عباس رض لصغره لم تسقط واما عدم الاعتياد بالرواية فلا يوجب جرحا ايضا
لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن اعتياده اكثر من الذى اعتاد الا ترى ان الصديق
رض قل اعتياده الرواية ولا يظن بذلك طعن ... وقبل النبى ع خبر الاعرابى برؤية هلال الفطر
ولم يكن اعتياد الرواية واما الاستكثار من مسايل الفقه كما ذكر بعض المحدثين فى ابى حنيفة
انه كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه ولما اشتغل به وصرف همته اليه لا يلتفت الى نقله
وحفظ الحديث فلا يصح جرحا ايضا لان ذلك دليل الاجتهاد ودقة الذهن فيستدل به
على حسن الضبط والاتقان فكيف يصح جرحا **فصل فى بيان** وقوع التعارض الى
اخره اعلم ان الحجج الشرعية التى سبق ذكرها من الكتاب والسنة لا يقع التعارض بينهما
حقيقة لان ذلك من امارات العجز والله تعالى عن ذلك واما يقع التعارض بالنسبة الينا
لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فان احدهما لا بد ان يكون متقدما فيكون منسوخا بالمتاخر فاذا لم يعرف
التاريخ لم يمكن التمييز بين المتقدم والمتاخر فيقع التعارض ظاهرا فيما بيننا فلا جرم احتيج الى بيان
المعارضة وما يتعلق به فالمعارضة لغة هى الممانعة على سبيل المقابلة يقال عرض لى كذا
اى استقبلنى فمنعنى عما قصدته ومنه السحاب عارضا لمنعه ضوء الشمس وحرارتها وفى
الشرع تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما فان التقابل والتدافع لا يتحقق بين القوى والضعيف
ولا يتحقق التعارض بحكم التعارض لا يتحقق الا بوحدة المحكوم والمحكوم عليه لان عند تغاير احدهما
التعارض وشروطه ما ذكرنا من اتحاد وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والشرط
على ما عرف فى موضعه والمراد بالركن ما يقوم به المعارضة وهو مجموع اجزايها وحكمها اى حكم
المعارضة بين الشيئين كذا اذا وردت نصان متعارضان ولم يعرف التاريخ ولا يمكن الجمع بينهما
فسقط حكمهما لتعذر العمل بهما او باحدهما عينا اذ لا يمكن الترجيح بلا مرجح ولا ضرورة فى العمل باحدهما
ايضا لوجود الذى يمكن العمل به بعدهما فلا يجوز العمل بما يحتمل انه منسوخ واذا تساقطا وجب
المصير الى دليل اخر بعدهما ثم ان كان التعارض بين الايتين وجب المصير الى السنة ان وجدت
والا الى اقوال الصحابة والقياس وان كان بين السنتين وجب المصير الى ما بعد السنة مما يمكن به
اثبات الحكم من اقوال الصحابة او القياس على الترتيب فى الحجج عند وجود تقليد الصحابى خلافا



فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به مثل ابى سعيد البردعى وجب المصير
الى اقوال الصحابة فان لم يوجد فالى القياس وعند من لا يوجب تقليد الصحابى
مطلقا مثل الكرخى وجب المصير الى ما يرجح عنده من القياس وقول الصحابى
قول المصنف او القياس يحتمل كلامهما بحرف او التامل وعند العجز اى عند العجز
عن الدليل بان لم يوجد بعدهما دليل اخر يعمل به يجب تقرير الاصول اى العمل بالاصل
كما فى سؤر الحمار على ما سنبينه ثم مثل نظير التعارض بين الايتين بقوله تعالى فاقرءوا
ما تيسر من القران وقوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه
يوجب القراءة على المقتدى لورودها فى الصلوة باتفاق اهل التفسير وبدلالة السياق
والثانى ينفى الوجوب عنه اذ الانصات لا يمكن مع القراءة وانه ورد فى القراءة فى الصلوة
عند عامة اهل التفسير فتعارضا فيصار الى الحديث وهو قوله ع من كان له امام فقراءة
الامام قراءة له وقوله ع فى الحديث المعروف واذا قرأ فانصتوا ولا تعارضهما قوله ع
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لانه محتمل فى نفسه فقد يراد به نفى الفضيلة ونظير
التعارض بين السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبى ع صلى صلوة الكسوف
كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عايشة رض انه صلاها ركعتين باربع ركوعات
واربع سجدات فتعارضا فيصار الى القياس وهو الاعتبار بساير الصلوات
ونظيره كما فى سؤر الحمار فان التعارض فيه من وجهين احدهما ان الاخبار تعارضت
فى طهارته وحرمته فان عبد الله بن ابى اوفى روى انه ع حرم لحوم الحمر الاهلية يوم
خيبر وروى غالب ابن ابجر انه ع اباحها فاوجب ذلك اشتباها فى لحمه ويلزم منه اشتباه
سؤره لان لعابه متولد منه فيأخذ حكمه واعترض بان التعارض غير مسلم لانه ترجح
خبر المحرم على المبيح فيثبت حرمة لحمه فينبغى ان يثبت نجاسة سؤره ايضا كما حكم
بنجاسة سؤر الضبع مع تعارض اخبار الحل والحرمة فى لحمها باعتبار ترجيح المحرم
واجيب بان الترجيح يثبت فى لحمها فى الحرمة للاحتياط دون السؤر اذ الاحتياط
فيه الجمع بينه وبين التراب والثانى ما ذكره شمس الائمة السرخسى ان الاخبار تعارضت
فى طهارة سؤره ونجاسته فان جابرا روى ان النبى ع اتوضأ بما افضلت الحمر
قال نعم وهذا نص على انه طاهر وروى انس عن النبى ع تحريم لحوم الحمر الاهلية فانها رجس
وهذا دليل على ان سؤره نجس وفيه بحث لان خبر جابر صحيح وخبر انس دلالة
والصريح راجح على الدلالة وقد تعارضت الاثار عن الصحابة ايضا فان ابن عمر رض كان

ويكره التوضؤ بسؤر الحمار والبغل وقوله انه رجس وابن عباس رض كان يقول ان
يعلف القت والتبن فسؤره طاهر لا بأس بالوضوء به ولا يصلح القياس شاهدا
لان السؤر ان اعتبر بالعرق ينبغي ان يكون طاهرا كالعرق في ظاهر الرواية وان اعتبر
باللبن ينبغي ان يكون نجسا في اصح الروايتين او نقول لا يصلح القياس شاهدا لانه
لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب في النجاسة بعلة حرمة اللحم لوجود اصل البلوى والضرورة
الموجب لطهارة سؤره فانه يربط في الدور والافنية ويشرب من الاواني دون الكلب ولا يمكن
الحاقه بسؤر الهرة في الطهارة بعلة الطوف لان الضرورة فيه دونها في الهرة لانه لا يدخل
المضايق التي تدخلها الهرة فلو اثبتنا النجاسة او الطهارة كان اثباتا من غير علة جامعة بين
الاصل والفرع فكان نصبا لحكم الشرع ابتداء وذلك لا يجوز فثبت ان القياس لا يصلح
شاهدا ونفي التعارض والاشتباه وصار مشكلا فوجب تقرير الاصول وهو ابقاء
ما كان على ما كان فلا ينجس ما كان طاهرا ولا يطهر ما كان نجسا لان الطهارة والنجاسة
عرفت ثابتة بيقين فلا يزول بالشك ولذلك وجب ضم التيمم اليه لان تحصيل الطهارة بيقين
ولا يقال لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا او طهورا بيقين لزم ان يبقى كذلك
ولا يزول بالشك لانا نقول من ضرورة تقرير الاصول زوال صفة الطهورية عن الماء لانه
لو بقيت لزال الحدث والنجاسة اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الا ازالة الحدث
والنجاسة ولو قلنا بزوالها به لا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا
للآخر فوجب القول بزوال الطهورية دون الطاهرية ووقوع الشك فيها لا انها زالت بالكلية
بدليل وجوب ضم التيمم اليه لا ان تعني به الجهل ذكر في المبسوط ان سؤر الحمار مشكوك
وكان ابو طاهر الدباس ينكر هذه العبارة ويقول لا يجوز ان يكون شيء من احكام الشرع
مشكلا فقال الشيخ ليس المراد به مشكوك في الحقيقة وانه يسمى مشكلا حقيقة بل سمي مشكلا لما
قلنا من تعارض الادلة ووجوب ضم التيمم اليه احتياطا لا ان تعني بهذه العبارة ان حكمه
مجهول لان حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة وضم التيمم اليه ثم ما بينا
واذا وقع التعارض بين القياسين الى آخره اذا تعارض القياسان لم يسقط العمل بهما كما
يسقط عند التعارض بالنص بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه اي بالتحري لانا لو قلنا
بالتساقط يؤدي ذلك الى العمل بلا دليل لانه لا يوجد بعده دليل يضبط الحكم فحكم الحادثة ولا يمكنه
ذلك الا بدليل وليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي
هو ليس بدليل ولان احد القياسين حق عند الله وخطأ بيقين وكل واحد منهما صالح العمل اصاب



[illegible]

المجتهد او اخطأ فكان العمل باحدهما اولى من اسقاطهما والعمل بالحال الذي هو عمل بلا دليل
بخلاف النصين لان احدهما وهو المنسوخ منهما لم يبق حجة اصلا ولا يقال لما كان كل واحد من القياسين
حجة وجب ان يتخير ايهما شاء من غير تحر كما في اجناس ما يقع به
التكفير لانا نقول كل واحد حجة في حق العمل لكن لا على اليقين بل لاحتمال اصابة الحق
عند الله وانه واحد والقياس لا يدل على كل وجه وقلب المؤمن نور يدرك به ما هو
باطن لا دليل عليه كما قال النبي عم اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله واصابة
غيب فيصلح شهادة القلب دليلا على ذلك ولما وجب العمل به من وجه دون وجه
تحكم فيه رأيه ويعمل بشهادة قلبه ليترجح جانب العمل كذا في شرح التقويم لفخر الاسلام
وهذا عندنا وعند الشافعي يعمل بايهما شاء ولهذا صار له في مسألة واحدة قولان
واقوال واما الروايتان رويتا عن اصحابنا في مسألة واحدة فانما كانتا في وقتين
باحدهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم نعرف الاخرى منهما كالحديث الذي روي
عن رسول الله صلعم لو استقبلت من امري [illegible] وزمانين ولكن لم نعرف الاولى
من الاخيرة والفراسة بالكسر نظر القلب بنور يقع فيه وامثاله اذا كان مع المسافر
اناءان احدهما طاهر والآخر نجس ولا يعرف الطاهر من النجس فانه يتحرى للشرب
ولا يتحرى للوضوء بل يتيمم لان التراب طهور عند العجز عن استعمال الماء الطاهر فقد
تحقق العجز بالتعارض فلم يقع الضرورة الى التحري فلم يجز العمل به فلو وجب المصير الى
خلف وهو التيمم وفي حق الشرب لا خلف له ليصير اليه في تحصيل مقصوده فله ان يصير
الى التحري لتحقق الضرورة في حق الشرب ولو كان معه ثوبان طاهر ونجس والثوب
غيرهما يتحرى لتحقق الضرورة فانه لو ترك لبسهما لا يجد شيئا آخر يقيم به فرض الستر
والمخلص عن المعارضة اعلم ان التخلص عن المعارضة على خمسة اوجه الاول من قبل الحجة
بان لا يعتدلا اي لا يتساويا مثل المحكم يعارضه المجمل او المتشابه فان قوله تعالى ليس
كمثله شيء محكم في نفي المماثلة فلا يعارضه قوله الرحمن على العرش استوى لانه متشابه
لانتفاء ركن المعارضة وهو المساواة ومثل الكتاب او المشهور من السنة مثل قوله تعالى
فاقرؤوا ما تيسر من القرآن لا يعارضه قوله عليه لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ومثل قوله عم
البينة للمدعي واليمين على من انكر لا يعارضه خبر القضاء بشاهد ويمين لانتفاء المساواة
وامثاله هذا كثيرة لا تحصى والثاني من قبل الحكم بان الحكم الثابت باحدهما غير الثابت بالآخر
اذ من شرط المعارضة اتحاد الحكم ليتحقق التمانع فاذا اختلف الحكم يمكن الجمع بينهما فلا يتحقق

مثل قوله تعالى في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم فانه يوجب المؤاخذة بكل يمين يكسبونه بالقلب اي يقصدونه سواء كانت
معقودة او لا فيتحقق المؤاخذة في الغموس وقوله جل ذكره في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم
ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان يقتضي ان لا يتحقق المؤاخذة في الغموس لان الايمان على نوعين معقودة
ولغو لا مؤاخذة فيها والآية سيقت لبيان المؤاخذة في المعقودة ونفيها عن اللغو والغموس ليست
بمعقودة فكانت لغوا اي في حق المؤاخذة اذ اللغو اسم لكلام لا فائدة فيه ولست في الغموس فائدة اليمين
لانها شرعت لتحقيق البر والصدق ولا يتصور ذلك في الغموس اصلا فكانت لغوا اي كلاما لا عبرة به
الا انه لم يتعلق الحكم كتحقق الحنث فكان الغموس داخلا في عموم قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم واذا كان كذلك
تحقق المعارضة بين الآيتين بحسب الظاهر في الغموس فيتخلص عنها ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة
في قوله ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل فكان المؤاخذة في الآخرة لانها
في الآخرة خالصة الجزاء فاما الدنيا فقد يؤاخذ فيها المحسن لطهيرا او يبتلى العاصي استدراجا والمؤاخذة
في الدنيا لم تشرع الا اسبابا انما فيها زجر ليكون زواجر عنها كلها ولا يتحقق المؤاخذة بحق الله تعالى وانما
يتحقق في الآخرة فكانت هي الكاملة والمؤاخذة المعنية في المائدة هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا بدليل قوله
فكفارته فيكون الحكم الذي اثبته احد النصين غير الحكم الذي نفيه الآخر فلم يتحل محل النفي والاثبات فبطل التدافع
ولا يصح ان يحمل البعض على البعض كما فعل الشافعي فانه حمل العقد على عقد القلب وهو القصد كقول الشاعر
عقدت على قلبي بان يكتم الهوى وحمل المؤاخذة المذكورة في البقرة على المؤاخذة المفسرة بالكفارة
فيكون الغموس على هذا التأويل داخلا في العقد لا في اللغو فيجب فيها الكفارة لانه تعليل
لان في حمل احدهما على الآخر تكرارا وحمل كلام الشارع على الافادة مهما امكن اولى من حمله على الاعادة
عن الحنفية من غير ضرورة لان حقيقة العقد ربط احد طرفي الجبل بالآخر والعقد الشرعي سمي عقدا لما فيه
الكلام يحمل الحكم اركان الكلام واحدا وعزيمة القلب لا يرتبط بشيء لانها لا يوجب حكما فاطلاق اسم العقد
كان مجازا لما انها سبب العقد الا ترى ان الآية قرئت بالتشديد كما ذهب بالتخفيف وما لا يحتمل عقد
القلب اصلا فكان حمل قراءة التخفيف على ما يوافق القراءة الاخرى وفيه رعاية الحقيقة وتكثير الفائدة اولى من حمله على القصد
والثالث من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والآخر على حالة كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف
ظاهر قراءة التخفيف يقتضي حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض او على ما دونه لان الطهر
عن انقطاع الدم لما لطهرت المرأة اذا خرجت عن حيضها والقراءة بالتشديد يقتضي ان لا يحل القربان قبل الاغتسال
سواء كان الانقطاع على اكثر المدة او على ما دونه كما ذهب اليه عطاء ومجاهد وزفر والشافعي لان التطهر هو الاغتسال
والقراءتان عند تحققها كالآيتين وقد اخذ بالتشديد الحنابلة وبالتخفيف اضمارا دونها تنافي فيقع التعارض ظاهرا
لكنه يرتفع باختلاف الحالتين للوقوع بجعل الطهر حيضا وبطلان التمدد الشرعي ويحمل القراءة بالتشديد
على ما دون اكثر المدة لان في هذه الحالة لا يثبت الانقطاع
بيقين لاحتمال عود الدم فلا بد من مؤكد لجانب الانقطاع



وهو الاغتسال او ما نزل منزلته من مضي وقت صلوة وقد اقامت الصحابة الاغتسال مقام الانقطاع
قال الشعبي ذكوان بلغه عن نفرا من اصحاب رسول الله قالوا ان المرأة اذا كانت ايامها دون العشرة
لا تحل لزوجها ان يقربها حتى تغتسل واذا حملنا هما على ما ذكرنا من الحالتين سقط التعارض لا يقال قوله تعالى
فاذا تطهرن في القراءتين يأبى هذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم
فاذا طهرن فان تقول قد يجيء بمعنى فعل من غير ان يدل على صنع كتبين بمعنى بان كما يقال في صفات الله تعالى تعظم وتكبر
صفة تكون بمعنى اي الفعل الله اشار شيخ الاسلام خواهر زاده وقد نقل عن طاوس ومجاهد او معناه توضأن
اي صرن اهلا للصلوة كذا في عين المعاني والرابع من قبل اختلاف الزمان صريحا كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان
نزلت هذه الآية بعد التي في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية فقد وقع التعارض بينهما في الحامل
المتوفى عنها زوجها فقال علي رضي تعتد بابعد الاجلين اي باطول المدتين لان كل آية توجب عدة على وجه
فيجمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود تعتد بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى
نزلت هذه الآية بعد التي في سورة البقرة محتجا به على علي ولم ينكر عليه فثبت انه كان معروفا فيما بينهم
ان المتأخر ناسخ لما تقدم ولا يمكن الجمع بينهما وهذا الوجه راجع الى انتفاء شرط التعارض المباهلة
مفاعلة من البهلة بضم الباء وفتحها وهي اللعنة وروي لا عنته والخامس من قبل اختلاف الزمان دلالة
كالحاظر مع المبيح اذا اجتمعا فان الحاظر يجعل ناسخا للمبيح ونقل عن ابي ابان وابي هاشم انهما يطرحان
ويرجع الى غيرهما من الدلالة كالخرقي اذا لم يعلم تقدم بعضها على البعض وعندنا يرجح المحرم
لقول ... اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال وما روي عن عثمان رضي في الاختين المملوكتين
احلتهما آية ... الله وحرمتهما آية والتحريم اولى لان احدهما متأخر ناسخ بيقين اذ لو كان في زمان
... فان كان ناسخا فصير ونسبة التناقض الى الشارع لا يجوز ثم لو كان الحاظر متقدما يلزم
... لو كان المبيح متقدما لا يلزم فكان المتيقن وهو المبيح مرة اولى من الاخذ بالتكرار
... احتمال اولان الحاظر ناسخ بيقين بعلم او ناقض لانه اما ناسخ للاباحة الاصلية او للاباحة العارضة
... والمبيح محتمل لانه ان كان بعد كان حقيقة الاباحة الاصلية لا ناسخا لها فكان العمل بما هو ناسخ
اولى من المحتمل وعلى هذا قول بعض العلماء وهو الكرخي من اصحابنا والكرخي واصحاب الشافعي ان الاباحة اصل
في الاشياء كما اشار اليه محمد في كتاب الاكراه ظاهر وعلى طريق ان الاصل فيها التوقف وهو مذهب
الاشعري وعامة اهل الحديث ظاهر لان الاباحة كانت ظاهرة في زمان الفترة في الناس وذلك
بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ومعتزلة بغداد اذ ظاهر انه لا في اباحة الحظر بعلل النسخ
والصحيح ان هذا الخلاف بالنسبة الى زمان الفترة مثال اجتماع الحاظر مع المبيح ما روي ان النبي عليه السلام
حرم الضب وروي انه اباحه وما روي انه حرم لحم الحمر الاهلية وروي انه اباحها وما روي انه اباح الضب
وروي انه نهى عن اكل الضب فاما بجواز الحاظر هذا كله

والمثبت اولى من النافي الى آخره المثبت هو
والنافي هو الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول
فاذا تعارض خبران احدهما مثبت والآخر ناف
ترجح المثبت عند الكرخي واصحاب الشافعي لان المثبت

يخبر عن حقيقة والباقي اعتمد الظاهر كما في الجرح والتعديل ترجح قول الجارح لانه يخبر عن حقيقة والمعدل يعتمد الظاهر وعند عيسى بن ابان والقاضي عبد الجبار من المعتزلة يتعارضان لان كل واحد منهما صدق الراوي في المثبت من العدالة من جهة النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح من جهة اخرى واختلف عمل اصحابنا المتقدمين يعني ابا حنيفة واصحابه في ذلك ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي

فالاول في مسئلة خيار العاقة وهي ما اذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر ثبت لها خيار فسخ النكاح عندنا

فقيل اخذوا بالمثبت فان عروة بن الزبير روى عن عايشة ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم

وهو ناف لانه مبقي على الامر الاصلي اذ لا اختلاف في ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق وروي عن عايشة رضي الله عنها ان زوجها

كان حرا حين عتقت وهو مثبت لانه يثبت امرا عارضا وهو الحرية فاخذوا به وقالوا بجواز النكاح المحرم

فقيل اخذوا بالنافي فان يزيد بن الاصم روى ان النبي عليه السلام تزوج ميمونة بنت الحارث وهو حلال اي خارج عن

احرامه وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وروى ابن عباس انه تزوجها وهو محرم وهو

لانه مبقي على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج فاخذوا به واذا اختلف عملهم لم يكن بد من اصل جامع

والاصل ان النفي لا يخلو من ثلاثة اوجه من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على دليل او من جنس ما لا يعرف بدليله

بان لا يكون مبنيا على دليل بل مبنيا على الاستصحاب الذي هو ليس بدليل او مما يشتبه حاله اي يحتمل ان يكون مبنيا على الدليل

ويحتمل ان لا يكون فالاول وهو ما يعرف بالدليل مثل الاثبات لان الدليل هو الصورة التي يقع التعارض بينهما والثاني لا يعارض الاثبات لانه

ما لا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل وفي الثالث وجب التفحص عن حال المخبر فان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل

لانه اعتمد ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات فالنفي في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاهر الحال

فانه روي ان زوجها كان عبدا فبنى خبره على انه عرف العبودية ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل المثبت للحرية

فلم يعارض الاثبات وهو ما روي انها اعتقت وزوجها حر والنفي في حديث ميمونة مما يعرف بدليله

الاحرام مما يدل عليه امور الظاهر محسوسة وهي هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روي انه عليه السلام تزوجها

وهو حلال فوقع التعارض بينهما فوجب المصير الى ما هو من اسباب الترجيح في الرواة فجعل رواية ابن عباس

لفقاهته وضبطه واتقانه اولى من رواية يزيد بن الاصم الذي لا يعادله في شيء مما ذكرنا

والاصل ان النفي المحمول على طهارة الماء وطهارة الماء الى اخره اذا اخبر مخبر بنجاسة الماء والاخر بطهارته

او شيء من ذلك والاخر بحرمته فالمخبر بالطهارة والحل ناف لانه مبقي على الامر الاصلي والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت لانه يثبت

امرا عارضا والنفي في هذه الصورة مما يعرف بدليله لان الانسان اذا اخذ الماء من نهر جار ولم يغب ذلك

الاناء عنه كان عارفا طهارته بدليل موجب للعلم ويحتمل ان يكون النفي على ظاهر الحال فان ثبت انه بناه على ظاهر الحال وهو ان

الاصل في الماء الطهارة لم يعتبر خبره فلا يعارض المثبت وان ثبت انه اخبر عن معرفة يقع التعارض بين الخبرين وعند ذلك

يجب العمل بالاصل وهو الطهارة والحل لان استصحاب الحال وان لم يكن دليلا يصلح مرجحا فيرجح الخبر النافي به والترجيح لا يقع

بكثرة الرواة عند عامة اصحابنا وهو قول بعض اصحاب الشافعي وذهب البعض الى ان الترجيح يقع

بكثرة الرواة وبه قال ابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا والكرخي في رواية لان الترجيح انما يقع باحد الخبرين لا بوجود قوة

في الاخر ومعلوم ان كثرة الرواة نوع قوة لان قول الجماعة اقوى واقرب الى الصدق وابعد من السهو عن قول الواحد

لو قيل ان خبر الاثنين السهاد يترجح على خبر الواحد وكذا روي ان احد الخبرين رواه رجلان عدلان والاخر رواه واحد فكذا

راوي احدهما رجلين يرجحان على الاخر فاما اذا كان عبدا واحدا او حرا او امراة او ذكرا او احدا او امراة واحدة فانه لا يثبت

وهذا لم يقل به احد وقال محمد في كتاب الاستحسان ان خبر الاثنين في الاخبار بطهارة الماء او بنجاسته وحل الطعام وحرمته اولى من خبر الواحد

وخبر الحر اولى من خبر العبد ولان خبر الواحد الحر حجة تامة دون خبر العبد او المراة وقلنا هذا مبني على اجماع السلف فانهم

الى يومنا هذا عملوا باخبار الاحاد ولم يرو عنه شيء منها انهم طلبوا الترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة والحرية في اخبار الاحاد

ولو كان ذلك صحيحا لنقلوه كما نقلوا الترجيح بزيادة الضبط والاتقان وانما رجح محمد خبر الاثنين على خبر الواحد وخبر الحر على العبد

لظهور الترجيح في العدالة فيما يرجع الى حقوق العباد واما في احكام الشرع فخبر الواحد والمثنى وخبر العبد والحر والرجل والمراة سواء لان ذكر واحد

ترجيح على الراوي لا غير على ان هذا النوع من الترجيح قول محمد خاصة وابو حنيفة وابو يوسف قالا ذلك وهو الصحيح لان كثرة العدد لا يكون دليل القوة

ما لم يخرج عن حد الاحاد واذا كان في احد الخبرين الى اخره اذا كان في احد الخبرين زيادة لم يكن تلك في الاخر فان كان ذلك الراوي الاصل واحدا او رواه

الخبر الاخر مضافا الى قلة ضبط الراوي وذلك مثل ما روي ان ابن مسعود رضي الله عنه اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية

عنه لم يذكر السلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة وقال محمد والشافعي يجري التحالف

العمل بهما ممكن فلا يشتغل بالترجيح قلنا اذا كان اصل الخبر واحدا لا يثبت كونهما خبرين لاحتمال ان يكون ترك الزيادة من بعض الرواة

الطريق ليس يوجد ضبطه وان كان راوي الاصل مختلفا على انهما خبران وانه عليه السلام قال كل واحد منهما في وقت اخر فيحمل المطلق منهما

لا يحمل المطلق على المقيد عندنا في حكم ونظيره ما روي انه عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وقال لعتاب بن اسيد انههم عن اربعة عن بيع ما لم

فانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض

**فصل البيان** وهذا فصل في اقسام البيان الذي ذكرها الجمهور بما يحتمل ان يلحقها بيان فوجب الحاق فصل البيان بعد ذكر

هذه الحجج وعلى انه مناسب ثم البيان لغة الاظهار والتوضيح وقد يستعمل بمعنى الظهور واللفظ يذكر متعديا وهو الاكثر وقد يذكر غير متعد

من مصدر المشتعب ايضا وفي هذا النوع المسمى باصول الفقه المراد منه الاظهار دون الظهور وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي

معناه الظهور الى الى المخاطب والكتاب الكثر استعماله بمعنى الاظهار الا انه والحديث قال الله تعالى ثم ان علينا بيانه وقال عليه السلام ان من البيان

لسحرا فكان جعله بمعنى الاظهار اولى وفي الاصطلاح هو الافصاح والكشف عن المقصود وقيل هو اظهار حكم الحادثة عند وجوده ابتداء

وقيل هو عبارة عن الادلة التي يبنى بها الاحكام وقيل هو الدليل الموصل بصحيح النظر الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه وقيل هو اخراج المطلق

في تعريف البيان وذلك باعتبار ما صح عند كل من هذه التعريفات وهو اما ان يكون الى اخره البيان على خمسة اوجه وعرف ذلك بالاستقراء

بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص سمي به لانه حقق ما اقتضاه ظاهر الكلام وذلك مثل قوله تعالى ولا طاير يطير بجناحيه

فان الطاير يحتمل الاستعارة في غير حقيقته قال الله تعالى يطير بجناحيه تقريرا للمجاز لان بطيرانه بجناحيه تقرير المعنى الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز

ومثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه اسم الجمع يتناول جميع الملائكة على احتمال التخصيص فقوله كلهم قطع كمعنى العموم

ونظيره من المسايل قول الرجل لامراته انت طالق ثم قال عنيت به الطلاق من النكاح لان الطلاق لرفع النكاح حقيقة ويستعمل في غيره واحتمل

الرفع كل قيد باعتبار اصل الوضع ولهذا لو نوى صدق ديانة فكان حمله على الحقيقة بعد قوله عنيت به الطلاق من النكاح تقريرا بمقتضى الكلام وقطع

ويصح هذا البيان موصولا ومفصولا بالاتفاق وبيان تفسير وهو بيان ما فيه خفاء كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فانه مجمل ثم لحقه البيان

البيان بالسنة وانه عليه السلام بين الصلوة بالقول والفعل والزكوة بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم وكذا بعمره ومن خرج ونظيره من مسايل الفقه اذا قال

لامراته انت باين وعنى به الطلاق صح لان البينونة

تحتمل البينونة عن النكاح وعن الخيرات وغيرهما

به الطلاق زال الاشكال وكان هذا بيان تغيير وتبديل باخير بيان التفسير الى وقت الحاجة الى الفعل عند عامة الفقهاء خلافا للجبائي وعبد الجبار
ومتابعيهم والظاهرية والحنابلة وبعض اصحاب الشافعي فان عندهم لا يجوز تاخيره اما تاخيره عن وقت الحاجة الى الفعل لا يجوز عند الكل لادائه الى
تكليف المحال احتجوا بان المقصود من الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون البيان فلو جوزنا تاخير البيان
ادى الى تكليف المحال ولا يقال الاعتقاد مقصود ايضا والاجمال لا يمنع الاعتقاد لان العمل هو المقصود وهو الاصل والاعتقاد تابع وتاخير البيان
يخل بالمقصود الاصلي فلا يجوز واحتج من جوز تاخيره بان الخطاب بالمجمل قبل البيان صحيح فانه يفيد الابتلاء بالاعتقاد بحقيته في الحال مع انتظار البيان للعمل
والابتلاء بالاعتقاد اهم من الابتلاء بالعمل فكان حسنا من هذا الوجه وليس فيه تكليف المحال لان وجوب العمل قبل البيان ليس بثابت بل هو متاخر الى
البيان وبقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي والمراد بيان القرآن لسبق ذكره وبعضه المجمل والمشترك فينصرف الى الكل ولا يقال يحتمل ان يراد
بيان التغيير لانه ذكر مطلقا فلا يتقيد بلا دليل او لانه بيان من وجه دون وجه لان البيان ازالة الخفاء ولا خفاء ثم ظاهرا فلا يتناوله مطلق البيان وبين
بعض على التعليق بالشرط والاستثناء وبين التعليق والاستثناء بانه تغيير لوجود كل واحد من التغيير والبيان فيهما وذلك ان الشرط اذا دخل في قول
الرجل انت حر وبين محله وهو العبد وتعلق قوله انت حر بالشرط بطل كونه ايقاعا فان قوله انت حر للعبد يمكن له وضع شيء بحسب يحدث في محله شرعا
ومع كونه تغييرا بيان لان البيان ما تظهر ابتداء وجود الشيء فان كلامه يحتمل ان يكون غير موجب في الحال شرعا مثل اليمين بسقوط الخيار قبل النظر الى ذكر الاخر
كان بيانا وكذلك الاستثناء يبين ان الكلام الى ان غير موجب كل الالف في قوله لفلان علي الف الا مائة والنظر الى الظاهر يفيد ظاهر الكلام
ويحتمل الكلام لان لا يكون موجبا للجملة بان وجد من الصبي والمجنون فلما احتمل صدر الكلام هذا وبالاستثناء تبين ذلك فسمي الاستثناء بيان تغيير وذكر
ان تسمية الاستثناء والتعليق بيانا مجاز فان الاستثناء في قوله لفلان علي الف الا مائة يبطل الكلام في حق المائة فان الالف اسم لعدد معين
حقيقة وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ايقاعا ويصير يمينا الا ان الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله فالابطال لا يكون بيانا حقيقة
ولكنه بيان مجازا من حيث انه تبين ان عليه تسعمائة لا الفا وانه يحلف ولا يطلق في الحال فصح بيان التغيير موصولا فقط باجماع الفقهاء ونقل عن ابن
انه كان يقول بصحة الاستثناء منفصلا وان طال الزمان وعن مجاهد وفي بعض الروايات عنه انه قدر زمان الجواز بسنة كما يستثنى بعدها باطل
وعن ابي العالية انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بالايلاء وعن الحسن وطاوس وعطاء انهم جوزوا ما لم يقم عن مجلسه اعتبارا بالتفويض وبه قال
احمد بن حنبل وتمسك بعض العلماء بجوازه في القرآن خاصة ثم تمسك ابن عباس بما ان اليهود سالت النبي عم عن مدة لبث اهل الكهف وغيرها
فقال غدا اجيبكم ولم يستثن فاحتبس الوحي عنه بضعة عشر يوما ثم نزل قوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر
ربك اذا نسيت اي استثن اذا تركت الاستثناء ثم ذكرت فقال النبي ان شاء الله فلحقه الجواب الاول وهو قوله غدا اجيبكم وبان النبي عليه السلام
قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله واحتج الفقهاء بان النبي عليه السلام قال من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه
ليخلص الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن دليلا بانه اهون منها لان تجويز الاستثناء للتخليص اولى لكونه اسهل ومما يوضح
انه لم يثبت الاقرارات والطلاق والعتاق وغيرها من الحقوق ولو صح الاستثناء منفصلا لم يثبت شيء منها ولم يستقر وفاء ولا عقد
لتاديته الى النزاع وبطلان التصرفات الشرعية وبانه لو صح منفصلا لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب ولم يحصل وثوق بيمين ولا وعد
وبطلانه لا يخفى على احد واما ما روي عن ابن عباس فقد ذكر انه لم يصح عنه النقل اذ لا يليق ذلك بمنصبه لانه يرد باتفاق اهل اللغة
ولان الاستثناء جزء من الكلام يحصل به الاتمام فاذا انفصل لم يكن اتماما كالشرط وخبر المبتدأ فلعله اراد به ادا سنة الاستثناء او لا عند
اللفظ ثم اظهر نيته بعده فيدين فيما بينه وبين الله وهو مذهبه ان ما يدين فيه العبد يقبل ظاهرا واما استثناء النبي عليه السلام بعد اللسان
فلعله كان على وجه التدارك التبرك بالاستثناء للتخلص عن الاثم والامتثال لما امر به في قوله واذكر ربك الاية لا ان يكون استثناء حقيقة

٩٥

محمود

فلان ... والمراد بالتعاليم الغالب ... جواز ... اتى العبارات التي بلغتنا وهي محمولة على معنى
على وجه يكون معنى الحكم واما تخصيص الجواب في القرآن بناء على ما ذكرنا فوجههم لان النزاع ليس في الكلام المنفصل بل في العام المخصوص بدليل مقارن يجوز تخصيصه
كلام العرب نظما ووصلا وفصلا واختلف في خصوص العموم الى اخره لا خلاف ان العام اذا خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه
بعد ذلك بدليل متراخ فاما العام الذي لم يخص منه شيء فلا يجوز تخصيصه بدليل متراخ عند عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعند بعض
اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المعتزلة يجوز تخصيصه حتى اخبار المراد بعد جواز التخصيص انه اذا ورد دليل الخصوص
متى اخيرا لا يكون بيانا ان المراد من العام بعضه من الابتداء بل يكون نسخا للحكم مقتصرا على الحال وفائدته ان العام لا يصير به ظنيا لانه يصير ورده
ظنيا باعتبار احتمال خروج افراد اخر عنه بالتعليل ودليل النسخ لا يقبل التعليل وهذا الاختلاف بناء على الاختلاف في موجب العام فعندهم موجبه ظني
قبل التخصيص كما بعد التخصيص فيكون تخصيصه بيانا محضا فيجوز الا انه يبقى على اصله ظنيا كما كان فيصح موصولا ومفصولا وعندنا موجبه قطعي قبل التخصيص
وبعد التخصيص يصير ظنيا على ما مر بيانه فكان التخصيص تغييرا من القطع الى الاحتمال فيصح موصولا لا مفصولا كالتعليق والاستثناء وبيان تغيره
بني اسرائيل الى اخره اعلم انه احتج من جوز تخصيص العام متراخيا بانه يصوص ينها قوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة قال بالفتحة امرنا بني اسرائيل
بذبح بقرة مطلقة ليظهر احتماله البقرة بيانهم والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد سوالهم مقيدة بالاوصاف كما نطق به النص فدل ان تاخير التخصيص جائز
واجاب الشيخ عن هذا الاستدلال بقوله وبيان نوع بيان ذلك ان هذا ليس من قبيل تخصيص العموم ان النكرة في موضع الاثبات خاصة فلا يحتمل التخصيص بل حكمها
تقييد المطلق والزيادة على النص وهو نسخ عندنا فلذلك يصح متراخيا وهذا بناء على ان المطلق عام عندهم خاص عندنا وذكر بيانه ومنها قوله
واسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل صنف من الحيوان ذكرا وانثى واثنين تاكيد لزوجين واهلك عطف على زوجين اي ادخل اهلك
فقال الاهل عام متناول جميع اهليه ثم لحقه الخصوص متراخيا بقوله انه ليس من اهلك واجاب عن هذا الاستدلال بقوله والاهل لم يتناول الابن كنعان
لانه خص لان اهل الرسل من تبعهم وآمن بهم فكان المراد اهل ديانته لا اهل نسبه فعلى هذا لم يكن الاهل مشتركا لانه احتمل الاهل من حيث النسب
والاهل من حيث المتابعة في الدين ثم تبين ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة في الدين وان ابنه الكافر ليس من اهله وبان خفي البيان كما
كان مهجورا قلت لو لم يكن الاهل متناولا لابنه لما قال نوح ان ابني من اهلي قلنا انما قال ذلك لانه كان دعاه الى الايمان بانه اركب معنا
والا يكن مع الكافرين فكان يظن انه يؤمن حتى نزل الامر الكبير وهو الطوفان فلما ادركه ما ظنه بدوا اشتغل عن رجائه فبنى عليه سواله
فلما وضح الامر بقوله انه ليس من اهلك اعرض عنه وسال للعذاب وقال رب اني اعوذ بك الاية ومثل هذا جائز في معاملات الرسل بناء على العلم
البشري الى ان ينزل الوحي وهذا كاستغفار ابراهيم لابيه بناء على رجاء ايمانه لانه وعده ان يؤمن بالله فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه
ومنها قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اي حطبها والحصب ما يحصب به اي يرمى يقال حصبتهم بالحصباء اذا رميتهم بالحصباء
وهذا عام لحقه خصوص متراخ انه لما نزلت جاء عبد الله بن الزبعرى الى رسول الله عم فقال يا محمد اليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله
افتراهم يعذبون في النار فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية واجاب الشيخ عن هذا الاستدلال بقوله انكم وما تعبدون لم يتناول عيسى لانه
خص بقوله ان الذين سبقت لهم لانهم لم يدخلوا في هذا العام لاختصاصه بما لا يعقل على ان الخطاب كان لاهل مكة وانهم كانوا عبدة الاوثان وما كان فيهم من يعبد
عيسى والملائكة فلم يكن الكلام متناولا لهم واما ابن الزبعرى فانه تعنت على ظنه انه ظاهر فيهم بعقله واستعمله فيه مجازا وقوله فهو مما ذكر ما ذكر
والانثى لا انتم على ما مر واعيد لا نسال لو كان كذلك لذكره الله ولم يسكت على تخطئته لان ذلك يعني مسلم لما روي انه عليه السلام قال له لما ذكر
ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل كما ذكره في شرح اصول ابن الحاجب ولنسلمنا انه سكت الحجر بنزول الوحي
لان اعلمه ما ذكر لكن لما عرف من تعنت القوم وجدالهم بالباطل اعرض عن جوابهم حتى بين الله تعنتهم ومعاندتهم بقوله ان الذين سبقت الاية ومثل هذا
الكلام حق في موقعه وان لم يكن محتاجا اليه في حق من لا يتعنت وهو نظير ابراهيم في محاجة اللعين بقوله ان الله ياتي بالشمس الاية لتعنت القوم
قوله

وحكاية ثم لا اله الا الله حتى يكون هذا ابتداء بيان وقع لمعاندة الخصم لا انه تخصيص حقيقة والاستثناء يمنع التكلم الحاصل من الاستثناء لقد
لا استثناء متصل لحاله بالا واخواتها ذات التي الاستثناء وله غير ما ادعاه انفصاله وشروطه ثلثة احدها الاتصال والثاني ان يكون المستثنى داخلا
في اول الكلام لولا الاستثناء والثالث ان لا يكون مستغرقا لانه تكلم بالباقي بعد الثنيا وفي استثناء الكل لا يبقى شيء يجعل الكلام عبارة عنه واختلف
في كيفية عمله فعندنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعده كانه لم يتكلم في حق الحكم بقدر المستثنى ويمنع الحكم في المستثنى
لعدم الدليل الموجب لعدم صورة التكلم بالايجاب الى غايته فان الحكم ينعدم بعدمه وهو داء الغاية لعدم الدليل وعند الشافعي يمنع الحكم بطريق
المعارضة يمنع الموجب لا الموجب كالتعليق بالشرط وعندنا يمنع كل منهما كما في التعليق وغيره فصار تقدير قول الرجل لفلان علي الف الا مائة عندنا
لفلان علي تسعمائة وعنده الا مائة فانها ليست علي احتج الشافعي في المسئلة بالاجماع ودلالة المعقول اما الاول فان اهل اللغة اجمعوا ان الاستثناء
من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا دليل على ان الحكم يعارض حكم المستثنى منه واما الثاني فلان كلمة التوحيد وهي لا اله الا الله وضعت للتوحيد
ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا للغير الا الله لا اثباتا له واما الثالث فلانا نجد الاستثناء لا يرفع التكلم بقدر المستثنى صورة
صيغة واذا بقي صيغة بقي حكمه فلا سبيل الى رفعه الا بالمعارضة بحكمه وامتناع الحكم مع وجود التكلم شائع كالبيع بالشرط والطلاق المضاف واما انواع
التكلم مع وجوده فما لا يعقل واحتج اصحابنا بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما ولو كان على طريق المعارضة لما استقام
في الاخبار واخص بالايجاب ان صحة الخبر ... وجود المخبر به في الزمان الماضي والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق في الايجاب
لو ثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته اولا فلزم الكذب في احد الامرين تعالى الله عن ذلك وان اهل اللغة
قاطبة قالوا ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما لانه
هو الاصل فقلنا انه استخراج وتكلم بالباقي بحقيقته اثبات ونفي باشارته لان الاثبات والنفي غير مذكور في المستثنى قصدا لكن لما كان حكم
ما خلا حكم المستثنى منه ثبت ذلك ضرورة الاستثناء كالتوقف بالغاية فاذا لم يبق ... النفي لعدم علة الاثبات يسمى نفيا مجازا
الاستخراج ان يستخرج به بعض نص الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراءه وهذا لان الاستثناء بيان بالاتفاق وانما يكون بيانا اذا
جعل المستثنى غير ثابت من الاصل كالتخصيص الا ان الاستثناء يعرفه الكلام فيبين به ان بعضه غير ثابت والتخصيص يعرف الحكم بنص اخر بخلافه
ولانه لو كان بطريق المعارضة وجب ان يستوي بين البعض والكل كالنسخ ولم يستو البعض والكل في الاستثناء بالاتفاق فعرفنا انه ليس
بمعارضة وذكر في شرح المنار للمصنف وفائدة الخلاف تظهر في قول الرجل لفلان علي الف درهم الا ثوبا فان الاستثناء صحيح عنده
ويسقط من الالف قدر قيمة الثوب وهذا لا يكون الا بطريق المعارضة ويكون الملغى لا ثوب له علي اذ لو كان بطريق التكلم بالباقي يشترط ان يكون
كاملا لانه لا يمكن استخراج الثوب من صدر الكلام ويكون عبارة عما وراء المستثنى فظهر ان الطريق فيها المعارضة ولقائل ان يقول
ان صحة الاستثناء في هذه المسئلة ليست مبنية على ان الاستثناء معارضة بل هي مبنية على ان الاستثناء المتصل حقيقة والمنقطع مجاز فمهما امكن
حمله على الحقيقة وجب حملها عليها اذ الاصل في الكلام هو الحقيقة ومعلوم انه لا يتحقق المتصل من الجانبين فوجب صرف الاستثناء الى القيمة لتثبت
المجانسة ويتحقق الاستخراج الا ترى انه لا يمكن جعله معارضة الا بهذا الطريق اذ لا بد لهما من اتحاد المحل واذا وجب رد الثوب الى القيمة
لصحة الاستثناء اضطرارا في جعله معارضة بل يجعل عبارة عما وراء المستثنى فثبت ان هذه المسئلة لا تدل على كونه معارضة عنده وعندنا
هذا استثناء منقطع فجعل كلاما مبتدأ ونفيه لا يؤثر في الالف وذكر في المبسوط انه لا خلاف بين اهل الرواية انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة
لانه خلاف اجماع اهل اللغة واثر الخلاف في المسائل وهو منصرف الى ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل في الحقيقة
ونفيه ما ذكرنا ومنفصل ويسمى منقطعا وهو ما لا يصح ... صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس ... كما في القوم
الاحادا ... يجعل مبتدأ اي ... كلاما مستقلا
... لا يتعلق بما قبل الكلام



الا موجب الصورة ونظيره قوله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين واول الاية قال افرايتم ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي
الا رب العالمين اي كل ما عبدتموه انتم وعبده اباؤكم الاقدمون ... الى سالف الدهر على الكفر فاني اعاديهم واجتنب عبادتهم
وتعظيمهم الا رب العالمين فاني اعبده واعظمه والعدو يقع على الجمع لانه مصدر كالعدوق واركان واحد المثنى كانه قال لكن رب العالمين
على ان الاصنام مع الله تعالى جميع من عبدتم على ... الا رب العالمين لانهم سووا الهتهم بالله تعالى فاعلمهم تبرأ مما يعبدون الا الله عز وجل
فانه لم يتبرأ من عبادته وهذا قول ... هذا ليكون الاستثناء متصلا والاستثناء ... يعقب كلمات ...
على البعض ينصرف الاستثناء الى الجميع ما يليه ذكره عندنا ... انه معارض ... كالشرط ...
في تعلق الكل به كما في قال عبيده احرار ونساؤه طوالق وعليه حج ان دخلت هذه الدار ... الاستثناء ...
الاصل ... الاستثناء انه تخرج اصل الكلام من ان يكون عاملا في جميعه وانما وجب ... الاستثناء الى ما يليه ...
... الضرورة ...
اصل الكلام من ان يكون عاملا وانما ... الحكم ...
او بيان ضرورة هذا عطف على اول الكلام وهو قوله اما ان يكون بيان تقرير ... بيان الضرورة وهو البيان الذي
جميع ما سبق ذكره
يقع بسبب الضرورة ... البيان اذ الموضوع للبيان هو النطق وهذا يقع بالسكوت الذي هو ضده وهو القسم الرابع من اقسام البيان
وهو على اربعة اوجه منها ما هو في حكم المنطوق اي النطق ... المسكوت عنه ... وان لم يكن له ولد وورثه
ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة مطلقا ثم اضيف الميراث اليهما من غير بيان نصيب كل واحد ثم خص الام بالثلث
بيان النصيب الاب بصدر الكلام الموجب للشركة لا بمحض السكوت اذ لو بقي نصيب الام ...
ومنها ما يثبت بدلالة حال المتكلم وهو ...
وذلك مثل سكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل ...
ومعاملات ...
من النبي ... الناس ...
... الحاجة الى البيان ...
... 
... 
... 
... 
... 
... 
كان عبدك ... الى ... عتقه ...

ويصير المولى عاريًا فلدفع ذلك جعلنا سكوته اذنا لدفع الضرر وعند الشافعي لا يكون اذنا لان سكوته محتمل يدل على الرضا بتصرفه وللتسخط
لفرط الغيظ وقلة الالتفات لتصرفه لعلمه انه محجور شرعا والمحتمل لا يكون حجة ولكنا رجحنا جانب الرضا بدليل العرف لان العادة
ان من لا يرضى بتصرف عبده ينهاه اذا راه يتصرف وترد بعبارته دليل ذلك لدفع الضرر عن الناس وكذلك سكوت الشفيع عن طلب
الشفعة بعد العلم بالبيع جعل اذنا للشفيع لدفع الغرور عن المشتري ومنها ما ثبت ضرورة طول الكلام وكثرته كقوله لفلان علي مائة
ودرهم او مائة ودينار او مائة وقفيز حنطة ان العطف جعل بيانا للمائة انها من جنس المعطوف عندنا وعند الشافعي يلزمه المعطوف والقول
قوله في بيان المائة لانها مجملة والعطف لم يوضع للتفسير لغة اذ من شرط صحة العطف المغايرة ومن شرط صحة التفسير ان يكون غير المفسر
فكيف يصلح العطف تفسيرا واذا لم يصلح تفسيرا بقيت المائة مجملة فيكون القول قوله في بيانها كما في قوله مائة وثوب او مائة وشاة او مائة
وعبد كما لو قال علي مائة وثلاثة دراهم لا ينصرف احد المبهمين الى الاخر فكذا ها هنا ولنا ان الدراهم تنصرف الى العدد الاخير الى المفسر كما في قوله
مائة وثلاثة اثواب وجه قولنا وهو الاستحسان ان قوله ودرهم ونحوه كمل بيانا عادة وذلك لانه رجح في نفسه المعطوف عليه متعارف
اذا كان في المعطوف دليل عليه ضرورة طول الكلام فانهم يقولون مائة وعشرة دراهم ويستغنون بذلك ان الكل دراهم طلبا للايجاز
عند طول الكلام لما يكثر استعماله وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه وذلك انما يثبت في الاجناس التي يثبت في الذمة كالمكيل
والموزون ونحوه فانه لا يثبت في الذمة الا سلما فلا يكثر وجوبها فلا يتحقق الضرورة فيبقى على الاصل وقال ابو يوسف في
علي مائة وثوب او مائة وشاة انه يجعل بيانا بخلاف قوله مائة وعبد والفرق ان ما تقسيمه كالثوب والشاة يحتمل الاتحاد
او تقسيم القاضي حتى لا يتحقق الا عند تحقق العطف دليلا والعبد والشاة من نفس القيمي كالمكيل فيكون ان يجعل المفسر الكبير منه
تفسير المبهم بخلاف العبد لانه لا يحتمل القسمة ولا يثبت في الاتحاد ولا يكون بيانا وهل الفرق يتحكم فان الواقع يحتمل القسمة عنده كالثاني
فينبغي ان يسوي العبد الثوب كونه بيانا للمائة بالعطف وقيل في الثوب تحكم علما اذا كان من المقاسمين ذكر فيه فسيع الناسي
بيان على انها ولا تكون هذا القسم بل كونه يضر وقيل هنا رواية عن ابي يوسف كما في الجامع الصغير الحاصي ولكنه مخالف لرواية المبسوط والهداية
وجه الحصر ان البيان لا يخلو اما ان يكون بيانا ضرورة كثرة الكلام اولا والاول هو الوجه الرابع والثاني اما ان يكون ضرورة دفع الغرور اولا
والاول هو الثالث والثاني لا يخلو اما ان يكون حكم المنطوق اولا والاول هو الاول والثاني هو الثاني كذا قيل وبيان تبديل الخ وقيل
النسخ لغة ان اذا قال نسخت الشمس الظل اي ازالته ورفعته ومنه قولهم النقل وهو تحويل الشيء من مكان الى مكان او حالة الى حالة ومنه نقلته في نفسه
ومنه تناسخ المواريث لانتقالها من موضع الى موضع ثم قيل هو مشترك بين المعنيين لان الاصل في الاطلاق الحقيقة وقيل حقيقة في الازالة
مجاز في الاخر وقيل على العكس والاولى ان يكون في الشرع عبارة عن الدلالة على نقل حكم المنسوخ الى ناسخه لم يتصور في الشريعة وهو رفع
الحكم الشرعي بدليل شرعي متراخ فيبقى بالشرع احتراز عن العقل لان رفع الحكم العقلي الثابت قبل الشرع التي يعبر عنها بالمباح بحكم الاصل
بدليل شرعي متراخ لا يسمى نسخا بالاجماع وقيل بدليل شرعي احتراز عن رفعه بالموت وقوله متراخ احتراز عن التقييد بالغاية والاستثناء
فان ذلك لا يسمى نسخا وقيل هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقديرنا او همنا استمراره لولاه بطريق التراخي عن المؤقت لانه
ليس في اوهامنا استمراره والتخصيص ما هو حجر في حق صاحب الشرع لا لانه بيان انتهاء عمري ادخل الاصل الذي يليه في البيان وهو محض
بيان محض لانتهاء الحكم الاول لا رفع لانه معلوم عند الله انه ينتهي وقت كذا الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حقنا فكان تبديلا
بالنسبة الى ظاهر الاستمرار الذي في حقنا فكان تبديلا ورفعا في حقنا ثم انه جائز عقلا وواقع شرعا خلافا لليهود لعنهم الله ثم اليهود
من رده عقلا ومنهم من رده توقيفا احتج من رده عقلا بان الامر يدل على حسن المامور به والنهي يدل على قبح المنهي عنه والنسخ يدل
على ضده وفي ذلك ما يوجب البداء والجهل بعواقب الامور تعالى الله
عن ذلك ومن ابد القول بانه يكون حسنه في وقت دون وقت
...د ونه فلا يوجب البداء والجهل

[Margin annotations, right page: الكنس ص / طي دبك]



دعيج مرده سمعا اي النصارى يا دري عن موسى عليه السلام انه تمسكوا بالسبت ابدا العبادة ما دامت السموات والارض وزعموا انه نقل بطريق
التواتر عنه انه قال شريعتي لا تنسخ وانه قال انه خاتم النبيين واذا ثبت ذلك لم يجز نسخ شريعته ولم يجز الرسالة بعده وجوابه انه
ثبت بكتابه تعالى تحريفهم ما في التوراة بالزيادة والنقصان فلم يبق بعلمهم اليوم حجة ولهذا لم يجب الا احد ما انتقد علي النبي
الدليل بل يا بني اسرائيل عن موسى والنقل المتواتر لم يوجد في نقل التوراة فانه لم يبق من اليهود عدد التواتر في زمن بخت نصر
فانهم ادعوا احياء التواريخ انه لما استولى على بني اسرائيل قتل رجالهم وسبى ذراريهم الى ارض بابل واحرق اسفار التوراة
حتى لم يبق منهم من يحفظ التوراة يدعوا الى سعار عزيرا التوراة بعد صلبه من ايدي بخت نصر وقد يدل احبارهم ان عزيرا
كتب ذلك في الغرض من دفعه الى تلميذه ليتوارثه بنو اسرائيل فاخذوا التوراة من التلميذ ونقل اليه الوصل التي انقر زعمهم
بعضهم ان التلميذ زاد فيها شيئا ونقص فكيف يوثق بقول اسير والدليل عليه ان نسخ التوراة ثلاث نسخة بايدي
القبايسة ونسخة بايدي السامرة نسخة بايدي النصارى والنسخ مختلفة في اعمار الذنب واهلها وفي التوراة بايدي النصارى
الوعد بخروج المسيح وخروج العرب صاحب الجمل وارتفاع تحريم السبت عند خروجهما فثبت بما نقلوه من تأبيد
شريعة موسى وتحريم السبت افتراء على موسى وبناويلهم قوله انا خاتم النبيين ان صح عندنا نزول الامر على موسى بذلك
الناس فان الله الحقيقي على نفسه فبعث لسرنا اننا عملنا ايهم ادرى ان انقابه في رواية اربعة الاف ومن سر كان يرجو جبريل
الاصوار الهم تغلبه الغيرة فقص لسنهم على جميع الانبياء الذين كانوا في اليل والصبح فقال عليه السلام ان خاتم الانبياء يبكي اللام للعهد
الكلام مصروف الى الانبياء الذين كانوا في زمن بني اسرائيل اليهود ومنهم العيسوية والذين يعترفون برسالة محمد عليه السلام الى العرب
خاصة جوزوا النسخ عقلا وسمعا وانكر بعض المسلمين مثل ابي مسلم عمرو بن يحيى الاصفهاني انه شريعة واحد وانكر وقوعه
في القرآن وهو يحتمل كتابه لانه لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والنسخ ابطال ولكن لا دم بان النسخ ابطال بل هو بيان
وذكر صاحب القواطع انه رجل معروف بالعلم وان كان يعد من المعتزلة وله كتب كثيرة ولا ادري كيف وقع هذا الخلاف
منه وفعل الخلاف استعبر بحق صحح من عقد الاسلام كيف وقد ثبت في القرآن نسخ مثل نسخ التوجه الى بيت المقدس
بالتوجه الى الكعبة ونسخ الوصية للوالدين بالمواريث وغير ذلك مما لا يحصى فانه لم يعترف به كفر فكان بالاستحقاق
ان ابا يكلح معه ويعرض عنه ودليلنا على جواز النسخ بلا علة بعد المسائل لجوازه ان نكاح الاخوات كان مشروعا في
شريعة آدم وقد ورد في التوراة انه امر بتزويج بناته ببنيه وكذا الاستمتاع بالجزء كان حلالا لادم عليه السلام
فان حواء كانت مخلوقة من ضلعه ثم انتسخ ذلك بعد من الشرايع وكذا الجمع بين الاختين كان مشروعا في شريعة يعقوب
انتسخ في التوراة والعمل في السبت كان مباحا قبل شريعة موسى ثم انتسخ بشريعته لانه فهم على ان السبت مخصوص بشريعة
لكن وقع النسخ في موضع لكن مستخدم جمسين سنة ثم يعتق من ذلك وامثال ذلك كثير فان قيل ما ذكر
من حل نكاح الاخوات والاستمتاع بالجزء في شريعة آدم يحتمل انه كان مخصوصا بذلك القوم للضرورة او موقت
بحين لم تحرم ذلك في شريعة من بعده لا يكون نسخا بل دفعا للاباحة الاصلية قلنا قد ثبت بالتواتر ان ادم
لم ينقل تخصيص ولا توقيت فوجب اجراؤه على الاطلاق والقدح فيه بالاحتمال الذي لا دليل عليه لكونه غير ناشئ
عن دليل ومثله لا يخرج الدليل عن القطع مع انه لو صار الدليل ظنيا بكل احتمال لم يبق دليل قطعي
لتطرق الاحتمال الى جميع المعقلات حتى الى التوحيد والنبوة وغيرهما ورفع الاباحة الاصلية نسخ عندنا
لان الناس لم يتركوا سدى في زمان فالاباحة والتحريم ما ثبت
الا بالشرائع الاصل فكان رفعها رفع حكم شرعي فكان
نسخا لا محالة ... ومحل النسخ حكم شرعي

[Margin annotations, left page: الهم ؟ / موسى / في النسخ / ... ]

يحتمل ان يكون مشروعا ويحتمل ان لا يكون مشروعا اذ لو يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لاستمر عدم شرعيته فلا يجري فيه النسخ
ولو يحتمل ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله تعالى وصفاته لاستمر شرعيته ضرورة فلا يجري فيه النسخ ايضا والرابع
ما لم يستمر لذاته ولم يلحق بالحكم ما ينافي النسخ من توقيت او تابيد ثبت نصا او دلالة بعد ان يكون محتملا
والعدم في نفسه كما تقول حرمت كذا سنة او الجنة سنة فالنهي قبل مضي تلك المدة بداء وجهل وكذا اذا كان الحكم
موبدا قال الشيخ ابو زيد ليس لهذا القسم مثال وفي بعض الحواشي مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين دابا وقوله
مغلولة دائمة للاعيان ليس بسديد لانه ليس من احكام الشريعة وكلامنا فيها ومثال التابيد نصا قوله تعالى خالدين
فيها ابدا وصف اهل الجنة بالاقامة وعدم احتمال الزوال فلما اقترن بها الابد صار بحال لا يحتمل الزوال وقيل هذا من
الاخبارات وكلامنا في الاحكام ومثال التابيد دلالة الشرائع التي قبض عليها رسول الله صلعم فانها موبدة لان
النسخ لا يكون الا بالوحي ولا نسخ الا بلسان نبي ولا نبي بعده اعلم ان الاصوليين اختلفوا في جواز نسخ ما الحق
تابيدا او توقيتا فالبعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وبعض المتكلمين في الرازي والجصاص
ابي منصور والقاضي ابو زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة لا يجوز ولا خلاف لنا في الصوم واجب مستمر ابدا
يقبل النسخ لتاديته الى الكذب والتناقض فصح النوع الاول بان الخطاب اذا كان بلفظ التابيد فقضيته ان
يكون دالا على ثبوت الحكم في جميع الازمان ولا يمتنع ان يكون مع ذلك المخاطب مريدا لثبوت الحكم في بعض الزمان
كما في بعض الاعيان في العام بل لفظ التابيد قد يستعمل بعموم المعنى في العرف لا للدوام فيجعل ان يكون كذلك
في استعمال الشرع ويتبين بحوق الناسخ ان المراد المبالغة لا الدوام وصح النوع الثاني بان نسخ الحظ بالمتد
بانه بيدا والتوقيت يورث البداء والتناقض والبداء وصاحب النوع منع عن ذلك وقولهم لا يمتنع ان يكون المخاطب
مريدا للبعض الازمان الى اخره غير صحيح لان ذلك انما يصح اذا اتصلت به قرينة بالكلام نطقية او غير نطقية فاما
اذا خلى الكلام عنها كان دالا على معناه الحقيقي قطعا اذ لا احتمال بلا دليل يورث شبهة كما ... يكن ورود
النسخ عليه من البداء فلا يجوز قال المجتهد لا نسخ في الاخبار وجوز البعض نسخ الاخبار التي يكون في المستقبل لا في الماضي
لان الوصف المتحقق في الماضي لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لانه يمكن منعه عن الثبوت ليستدل عليه بظاهر قوله
يمحو الله ما يشاء ويثبت ويقوله لا ادري ان كان لنا لحج منها ولا يدرك انه نسخ بقوله فبدين لا اسولا وكقوله
القول الاول لما في النسخ منه بلزوم البداء والجهل بعواقب الامور واما قوله يمحو الله ما يشاء فقيل نسخ ما يتصور
نسخه ويثبت بدله او تركه غير منسوخ وقيل يمحو من ديوان الحفظة ما ليس بحسنة ولا سيئة ويثبت غيره والكلام فيه
واسع المجال وكذا قوله ان الحج فيها لا اقترن بالقيد والاطلاق لا من باب النسخ وشرط التمكن ايا الفرد شرط
جواز النسخ عندنا التمكن من عقد القلب دون التمكن من الفعل وعند جمهور المعتزلة وبعض اصحابنا وبعض اصحاب
الحنابلة التمكن من الفعل والقبح في شيء يتصرف في زمان واحد وكذا هذا النسخ من باب البداء والخلط تعالى الله
عن ذلك وصحح من شرط التمكن من عقد القلب ما روي ان علي النبي امر بخمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخ الزايد على
الخمس وهذا لكن نسخ قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه فدل على وقوعه على الجواز فان قيل الحديث
غريب والمعتزلة ينكرون المعراج اصلا ومن اقربه ينكر نسخ خمسين صلوة بالخمس قال في ذلك شرح الزاهد القصص قلنا
ولئن سلمنا ولكن لا نسلم انه كان فرضا بطريق العزم بل فوض ذلك الى الرسول ومشيته في الاختيار ... الزهري



خمس صلوة
فلنا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول فلا يصح الانكار ولهذا النقل كما رد رد اصل المعراج ورده افضى
ونسخها بخمس وذلك مذكور في الصحيح وغيرهما من كتب الحديث قولهم لم يكن فرضا عزما كلام فاسد لانه ثبت
في الحديث انه سال التخفيف على امته غير مرة ولهذا موسى عم حثه على ذلك وهذا دليل على انه لم يكن مفوضا اليه
لانه بل كان ثابتا على وجه الحتم فسال التخفيف بعد الفرضية واما قولهم ان النهي لدليل هو المقصود اذ به يحق الابتلاء
فلا نسلم ذلك بل عقد القلب مقصود ايضا ويتحقق به الابتلاء الا ترى ان الاعمال راس الطاعات ولهذا لا يحتمل
السقوط بعذر ما والعمل يحتمل السقوط قوله ... فاما ماسلكوه بعد حصول
المقصود الاصلي ولهذا في المتشابه لم يكن الاسلام الاعتقاد القلب واعتقاد حقيته ولان العمل لا يتصور قربة الا بعزيمة
القلب والعزيمة قد تصير قربة بلا فعل كما اذا عزم على الفعل ثم لم يفعل لعذر فلا يكون المتاخر على العمل لاحتمال السقوط فوق العزيمة فالصلوة
تسقط عن الحائض فعلا لا اعتقادا واذا كان كذلك جاز ان يكون عقد القلب مقصودا دون الفعل واما قولهم يلزم
اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد غير صحيح لان عين الحسن لا ثبت لا صورته بل يكون الفعل قبل وصوله الا الحسن
فاما في بدنه فقد حصل فيما عنا هذا يستحق ان لا يجوز النسخ ما لم يتحقق الفعل وقد جاز بعد التمكن من العمل قبل
وصوله بالاجماع والتمكن منه بدايته واجتماع الحسن والقبح في شيء واحد حاز قبل التمكن من الفعل ايضا لوجود
هذا المعنى والقياس لا يصلح ناسخا اعلم ان النسخ بالكتاب والسنة جائز بالاتفاق واما بالقياس فلا يجوز نسخه
كما نصنا ابوضيفا خلافا لبعض اصحاب الشافعي فانه يجوز النسخ به وقال ان النسخ بيان كالتخصيص فلما جاز التخصيص
به جاز النسخ به ايضا وكذا نقول الخبر الصحيح به فلما جمعوا على ترك الراي بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الاحاد
حتى قال علي لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني رايت رسول الله يمسح على ظاهر الخف
دون باطنه ولانه لا مجال للراي في معرفة انتهاء وقت الحسن والقبح بيان انتهائه ولا يجوز النسخ بالقياس واما
اعتبار بالتخصيص منقوض بدليل العقل والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص بها جائز دون النسخ كيف
يستويان والتخصيص بيان والنسخ رفع وابطال وكذلك الاجماع لا يصلح ناسخا عند الجمهور وعند ابان وبعض اصحابنا
وبعض المعتزلة انه يجوز النسخ به لانه يوجب علم اليقين كالنص ولان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات
بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر ولكن نقول لا يجوز النسخ به لانه عبارة عن اجتماع الاراء ولا مجال للراي في معرفة
نهاية وقت الحسن والقبح في شيء عند الله تعالى ولان الاجماع لا ينعقد على خلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون
ناسخا لهما ولو وجد الاجماع بخلافهما لكان ذلك بناء على نص قد ثبت عندهم انه ناسخ للكتاب والسنة ولذلك لا
يتصور ان يكون الاجماع منسوخا بهما ايضا لان حجيته تثبت بعد الرسول ولا يتصور حدوث كتاب او سنة بعد
وكذا لا يصلح ناسخا لاجماع اخر ولا منسوخا به لان الاجماع انما يثبت على بطلان الاول لم يجز ذلك لان
الاجماع لا يكون باطلا وان دل على انه كان صحيحا لكن انتهاء مدة العمل به من بعد لم يجز ذلك الا بدليل شرعي
متجدد ولا يجوز الاجماع من كتاب او سنة او اذا كان الدليل موجودا او لكن خفي عليهم من قبل ثم ظهر لهم وكذا لا يتصور
ان يصدر من حدوث كتاب او سنة بعد النبي ولعدم جواز خفاء الدليل المستلزم اجماعهم على
الخطاء وكذا لا يصلح ناسخا للنص ولا منسوخا به لما مر واما تمسكهم بسقوط نصيب المؤلفة قلوبهم فضعيف
لان ذلك ليس نسخا بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته وقيل نسخ بحديث رواه عمر واجمعوا على

صحـ

وانما يجوز النسخ عندنا اعلم انه يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة اذا كانت الثانية مثل الاولى في القوة بلا خلاف واما نسخ السنة بالكتاب والكتاب بالسنة المتواترة فهل يجوز ذلك فيه خلاف فعند جمهور الفقهاء والمتكلمين والمحققين من اصحاب الشافعي انه يجوز وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ولا والاول هو مذهب اكثر اهل الحديث وله في نسخ السنة بالكتاب قولان اظهرهما انه لا يجوز كذا ذكر السمعاني في القواطع وهذا مختار ... النسخ كما ان الشافعي في المخلف استدلوا على عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها فانه يدل على ان الاية لا تنسخ الا باية اخرى لان قوله نأت بخير منها او مثلها يقتضي انه ياتي بما هو من جنسه كقولك لا اخذ منك درهما الا اتيتك بخير منها يفهم انه ياتي بدرهم خير منه والسنة ليست خيرا من الكتاب ولا مثله لان الكتاب معجز والسنة غير معجز والكتاب غير مخلوق والسنة مخلوقة ولان الاتي بالخير والمثل هو الله تعالى وذلك بان يكون الناسخ من الكتاب ايضا وبقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي اخبر ان الرسول ليس له ولاية التبديل وانه متبع لما اوحي اليه لا مبدل له والتبديل باطلاقه يتناول تبديل اللفظ والمعنى فينتفي الامران جميعا وبقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه والناسخ مخالف فوجب رده وفي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعل الرسول مبينا للتنزيل فلو نسخ السنة بالكتاب لصار مبينا له لا مبينا ولانه لو نسخ احدهما بالاخر صيانة للرسول عن شبهة الطعن لانه يزعم الطاعن انه خالف ربه او كذبه فيما قال والجمهور تمسكوا في هذا الباب بانه لو جعل كل واحد منهما ناسخا للاخر لا ناسخا والجمهور بان النبي عليه السلام كان يتوجه الى الكعبة في الصلاة حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس في الصلاة ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فان كان التوجه الى الكعبة الملة ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس وانه ثابت بالسنة نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك الاية وقد ذكر دليلا على جواز نسخها بالكتاب وبان نسخ احدهما بالاخر لم يمتنع عقلا ولم يرد منه منع سمعي فوجب القول بالجواز وذلك لان النسخ في الحقيقة بيان مدة الحكم كما تبينا فاذا ثبت حكم بالكتاب لم يمتنع ان يبين الله تعالى مدته على لسان رسوله بوحي غير متلو كما يمتنع ان يبينها بوحي متلو وكما لم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم المطلق بعبارته وكذا اذا ثبت حكم بالسنة لم يمتنع ايضا ان يتولى الله تعالى بيان مدته لعلمه بتبدل المصلحة كما لم يمتنع ان يتولاه رسول الله بنفسه لان الثابت على لسان الرسول بعبارته هو الثابت من الله تعالى فثبت ان ذلك ليس بممتنع عقلا ولم يرد السمع بمنع جوازه ايضا لان ما تلوا من الايات لا تدل على منع جوازه اما قوله تعالى نأت بخير منها الاية فلا دلالة فيه لان المراد بالخيرية هي الخيرية في الحكم في نفع العباد ومصالحهم وكذا بالمماثلة لا الخيرية والمماثلة في النظم وكذا نسخ الكتاب بالسنة ليس بتبديل من تلقاء نفسه بل بوحي من الله تعالى الا انه غير متلو وكذا المراد من قوله لتبين للناس لتبلغ ولو كان المراد حقيقة فالنسخ بيان ايضا واما الحديث فقال يحيى بن معين هذا الحديث لا يكاد يصح لانه بعينه مخالف للكتاب لان في الكتاب فرضية اتباعه مطلقا وفي الحديث فرضية اتباعه مقيدا ولئن ثبت فالمراد اخبار الاحاد المسموع منه بالنقل الذي تردد في الفظاعة دل عليه قوله اذا روي لكم عني فلم يقل اذا سمعتم مني ونحن نقول انه يجب الواحد لا يثبت نسخ الكتاب لانه لا يثبت كونه مسموعا من رسول الله قطعا على ان المراد منه والله اعلم ما خالف فردوه عند التعارض اذا جهل التاريخ وتحقق بهذا اذا يثبت هكذا واما الكلام فيما اذا عرف التاريخ فيها واما قولهم ان فيه صيانة عن شبهة الطعن ففاسد لان النسخ لو امتنع لمثل هذا الطعن ينبغي ان لا يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ايضا لان الطاعن ان يقول انه تناقض في كلامه وينتقل من الله كلاما مثناقضا فلم يمنع ذلك لهذا الطعن فكذا ما نحن فيه وهذا لانه علم بالمعجزات صدق قوله وانه مبلغ والحجج عند الله ولا نبالي بطعن الجاهل ثم مثال نسخ الكتاب بالكتاب



نسخ الله المسالمة بآية القتال ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وعن لحوم الاضاحي ان تمسكوا فوق ثلاثة ايام فامسكوا ما بدا لكم وعن النبيذ في الدباء والحنتم والمزفت والنقير فاشربوا في كل ظرف ولا تشربوا مسكرا ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس كما ذكرنا ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما قالت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله له من النساء ما شاء فان ثبت هذا الخبر كان ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد كذا قيل قال القاضي ابو زيد لم يوجد في كتاب الله ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة على النص والمنسوخ انواع المنسوخ اربعة اقسام نسخ الحكم والتلاوة جميعا ونسخ الحكم دون التلاوة وعكسه ونسخ وصف الحكم مع بقاء اصله كما ان نسخ فرضية الصوم اما الاول فمثل ما نسخ من القرآن في حياة الرسول بالانساء على ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة وقال الحسن ان قوما قرؤوا سورة فنسيها فلم يتوجه منه شيء واما الثاني والثالث فصحيح عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وانكر بعض المعتزلة جوازهما وقال ان الحكم بدون حكمه لسقوط اعتبار الوسيلة عند فوات المقصود واحتج الجمهور بالسمعي بالمنقول فان الايذاء باللسان للزناة والامساك في البيوت والاعتداد بالحول المتوفى عنها زوجها وتقديم الصدقة على نجوى الرسول ومسالمة الكفار احكام نسخت مع بقاء تلاوته الايات الموجبة لها وروي في ذلك على جواز نسخ الحكم دون التلاوة وكذا القراءات المشهورة مثل قراءة ابي وحفصة وابن مسعود للايام متتابعات وقراءة ابن مسعود الصلوة الوسطى صلوة العصر وقراءة ابن عباس وغيرهم لم يحفظها الاولون وان ولكنها لم تثبت قرآنا دونها والشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله نسخت تلاوتها وحوتة النبي صلى الله عليه وسلم بصحف العلوم وحفظها الاولون هؤلاء والمعقول وهو ان للنظم حكما ... حكم يتعلق بنفس النظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وحكم يتعلق بالمعنى وهو ما يترتب عليه من الوجوب والحرمة ونحوهما وكل واحد منهما مقصود بنفسه الا ترى ان في المتشابه لم يثبت الا حكم يتعلق بالنظم وهو جواز الصلوة والاعجاز واذا كان كذلك يكون احدهما مصلحة دون الاخر فيجوز نسخ احدهما دون الاخر واما القسم الرابع وهو نسخ الوصف فمثل الزيادة على النص اتفق العلماء على ان الزيادة على النص انه كانت مستقلة كزيادة وجوب الصوم بعد وجوب الصلوة لا يكون نسخا واختلفوا في غير هذه الزيادة اذا وردت متاخرة عن المزيد عليه كزيادة وصف الايمان في رقبة الكفارة وزيادة التغريب على الجلد في حد الزنا بعد اتفاقهم على انه تعلق هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه لا يكون نسخا كورود الشهادة في حق القذف مقارنا للجلد فقال اكثر مشايخنا انها تكون نسخا معنى وان كان بيانا صورة وقال اكثر اصحاب الشافعي وبعض المعتزلة وبعض المتكلمين انها لا تكون نسخا واثر الخلاف يظهر في جواز الزيادة على الكتاب والخبر المتواتر والمشهور بخبر الواحد والقياس فعندنا لا يجوز لكونها نسخا وعندهم يجوز لكونها بيانا تمسكوا بان حقيقة النسخ رفع الحكم والزيادة تقرير للحكم وضم حكم اخر اليه والتقرير ضد الرفع الا ترى ان شرط الايمان في الرقبة لا يخرجها من ان يكون مستحقة للاعتاق في الكفارة ولحاق النفي بالجلد لا يخرج الجلد من ان يكون واجبا ويكون ضم التغريب ضم حكم الى حكم وذلك ليس بنسخ واحتج من جعل الزيادة بالنسخ نسخا معنى بان النسخ بيان انتهاء حكم باثبات حكم اخر وهو موجود في الزيادة فيكون نسخا وبيانه ان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وللحكم معلوم وهو الخروج عن العهدة بالاتيان بما ينطلق عليه اسم الرقبة والتقييد معنى اخر مقصود من الكلام على مضادة المعنى الاول لان التقييد اثبات القيد والاطلاق رفعه ولحكم معلوم وهو الخروج عن العهدة باتيان المقيد لا غير فكانت الزيادة نسخا معنى اينما الزيادة الحاجة نسخ هذا الخلاف ولاجل ذلك قال علماؤنا ان زيادة النفي حدا في زنا البكر وهو تغريب عام وعند الشافعي يجوز زيادة النفي على الجلد لانه بيان وزيادة صفة الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل كما قال الشافعي لان الزيادة نسخ عندنا

والقياس لا يجوز النسخ وجه قياس الشافعي ان الاعتاق شرط في كفارة القتل بقوله ومن قتل مؤمنا خطأ الاية فيشترط في ساير الكفارات لانها جنس واحد ولكنا نقول لا نصح هذا القياس لا يستلزمه الزيادة على النص لان الرقبة في قوله فتحرير رقبة في كفارة الظهار واليمين مطلقة وبالقياس لا يجوز نسخ الاطلاق

افعال النبي الى اخره اعلم ان المراد من افعال النبي ههنا ما يتعلق بقصده لان ما وقع لا عن قصد مثل ما يحصل في حالة النوم والاغماء والسهو لا يصلح للاقتداء ثم الفعل الواقع عن قصد قد يكون زلة وهي اسم لفعل حرام غير مقصود في ذاته ولكن وقع منه عن فعل مباح قصده فلم يوجد القصد فيها الى عينها ولكن وجد القصد الى اصل الفعل كمن زل عن الطريق فانه وجد القصد الى المشي لا الى الوقوع بخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود بعينه للفاعل وان كان اطلق الشرع اسم المعصية على الزلة مجازا فالانبياء معصومون عن المعاصي وان لم يعصموا عن الزلات عندنا وعند بعض الاشعرية لم يعصموا عن الصغاير وذكر في عصمة الانبياء وليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية ولكن معناها الزلل عن الافضل الى الفاضل والاصوب الى الصواب وكانوا يعاتبون بجلال قدرهم ومكانتهم من الله تعالى والزلة لا تخلو اما من حيث الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى عليه حين وكز القبطي فقتله قال هذا من عمل الشيطان اي هيج غضبي حتى ضربته فاضافه الى الشيطان تسببا او من الله تعالى كما قال وعصى ادم ربه واذا كان البيان حقا ثابتا لزلة لا محالة علم انها لا تصلح للاقتداء فلم يكن مما نحن بصدده ولهذا قال سوى الزلة وقد يكون بيانا لمجمل الكتاب فهو تابع للمبين اي صفته كان المبين وقد كان مخصصا به عليه السلام لوجوب الضحى والتهجد واباحة الزيادة على الاربع في النكاح واباحة صفي المغنم وخمس الخمس فهو لا يصلح للاقتداء بالاتفاق ايضا ثم بعد ذلك ان علمت صفة ذلك الفعل فحكمه عند الجمهور عليه ان نتبعه فيه في ايقاعه على تلك الصفة حتى يقوم دليل الخصوص وقال الكرخي من الحنفية وبعض اصحاب الشافعي انه مخصوص به حتى يقوم دليل على مشاركة غيره اياه فيه وان لم تعلم صفته فان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات على الاباحة بالاجماع كذا ذكره ابو اليسر وان كان من جملة القرب فاختلفوا فيه قال بعضهم يحب الوقف فيه حتى يقوم دليل يبين الوصف ويثبت الشركة وهو مذهب عامة الاشعرية وبعض اصحاب الشافعي وقال مالك وبعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة المعتزلة يكون واجبا في حقه وفي حقنا وقال الكرخي يثبت الاباحة في حقه لا الوجوب والندب الا بدليل ثم لا يكون لنا اتباعه فيه الا بدليل وقال الجصاص ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه نتبعه به كما هو مذهب الجمهور ولا نعتقد فيه الاباحة في حقه ولنا اتباعه حتى يقوم دليل الخصوص وهو مختار القاضي الى زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام والمصنف تمسك الواقفية بان فعله يحتمل وجوها من الندب والوجوب والاباحة فلا يمكن المتابعة قبل معرفة صفته لاحتمال الاباحة في حقه لا في حقنا قال شمس الائمة وهذا الكلام عند التأمل لان هذا القائل ان كان عنده الامة منهيون عن الاتباع لانه بهذا الطريق ويلزمهم على ذلك فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم ولا يلزمهم على ذلك فقد اثبت صفة الاباحة فعرفنا ان القول بالوقف لا يتحقق واحتج من قال بالوجوب الاتباع بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقوله فاتبعوه وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ولان في هذه النصوص يوجب اتباعه مطلقا من غير فصل بين القول والفعل واحتج الكرخي بان الاباحة هي الثابتة بيقين فيجب اثباتها دون غيرها الا بدليل لما ثبت الاباحة في حقه لم يجز متابعته فيه الا بدليل لاحتمال الاختصاص وجه قول المختار ان الاتباع هو الاصل لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فهذا النص يدل على ان التأسي به في افعاله الا ما قام الدليل على خصوصيته وما كان هو مخصوصا به فهو لم يعلم حاله فكذلك وهو النكاح لغير مهر ثم الشيخ قسم افعاله المقصودة على اربعة اقسام مباح مستحب وواجب وفرض وهو اختيار شمس الائمة وقسمها القاضي ابو زيد وسائر الاصوليين الى ثلاثة اقسام واجب ومستحب ومباح وارادوا بالواجب الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي ما ثبت بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك في حقه لان الدلائل كلها قطعية في حقه



والوحي نوعان الى اخره اعلم انه

وعلى ان الجهل على ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة الينا وجه يتحقق فيها الواجب الاصطلاحي لو لا جهل بعض الناس والطعن بالباطل لكان اولى حسنا الكف عن هذا التقسيم لانه عليه هو المنفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله عز وجل وفي التقسيم نوع احاطة وفيه القضاء بنسبة الخطاء في بعض الصور اليه عليه وفيه سوء ادب فكان الاولى تركه لكن لما طعن الجاهل بان كيف ساغ له الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين وهو الوحي حمل على هذا التقسيم دفعا لشبهتهم قال والوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ثلثة اقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه اي وقع في سمعه النبي عليه وهو المراد بقوله تعالى قل نزله روح القدس من ربك بالحق والثاني ما ثبت عنده بشارة الملك من غير بيان بالكلام والى هذا اشار النبي بقوله ان روح القدس نفث في روعي اي اوقع في قلبي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله واما الوحي الباطن فما نال باجتهاده وتأمله في الاحكام المنصوصة فجعل الاجتهاد منه عليه وحيا باطنا باعتبار المال فان تقريره على الاجتهاد دليل على انه هو الحق كما اذا ثبت بالوحي ابتداء فاتى بعضهم الى اخره اختلف في جواز الاجتهاد للنبي عليه في كونه متعبدا به فيما لم يوح اليه من الاحكام فابى بعضهم وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون للاجتهاد حظ في شيء من احكام الشرع وقال بعضهم وهم عامة الاصوليين كان له العمل في احكام الشرع بالراي وهو منقول عن ابي يوسف من اصحابنا وهو مذهب مالك والشافعي وعامة اهل الحديث وقال اكثر اصحابنا انه عليه كان متعبدا بانتظار الوحي في حادثة ليس فيها وحي فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة الاذن بالاجتهاد وهو المختار ثم قيل مدة الانتظار مقدرة بثلثة ايام وقيل يختلف الفرص وذلك يختلف بحسب الحوادث كانتظار الولي الاقرب في النكاح لفوت الخاطب الكفو وكلهم اتفقوا على ان العمل حجة له بالراي في الحروب وامور الدنيا احتج الفريق الاول بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى اخبر انه لا ينطق الا عن الوحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا فيكون داخلا تحت النفي ولان المصير الى الراي الذي هو محتمل الخطاء للضرورة ولا ضرورة في حقه اذ الوحي يأتيه فكان قادرا على التوقف فكان كالمتمكن من النص فلا يجوز له الراي كالمتمكن من وجود النص احتجت العامة بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار عاما لاولي الابصار والنبي عليه اعظم بصيرة واصفاهم سريرة فكان اولى بالدخول تحت هذا الخطاب وبحديث الخثعمية فانه عليه اعتبر دين الله بدين العباد وذلك شان نظر الفقهاء وبان الاجتهاد ينبني على العلم بمعاني النصوص والوقوف على طريق الاستعمال والنبي اكمل الناس في ذلك ولا وجه لمنعه عن ذلك لانه حجر وذلك لا يليق بعلو درجته حيث اطلاق غيره وجه القول المختار انه عليه مكرم بالوحي وغالب احواله انه لا يخلو عن الوحي والراي حينئذ يوجب تعليق طلب النص بانتظار الوحي لاحتمال اصابة النص كما وجب على المتيمم طلب الماء في موضع يرجى وجوده وكما وجب طلب النص النازل الخفي بين النصوص على سائر المجتهدين فاذا خاف فوت الحادثة بلا حكم في انقطاع الوحي فحكم بالراي واما تمسك الخصم بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى فضعيف لانه نزل في شان القران رد المانزعم الكفار انه افتراه من عنده ولا تعلق له بموضع النزاع ومعنى المراد بالهوى هو النفس الامارة بالسوء والاجتهاد عمل بالعقل لا بهوى النفس وليس لمنا نعمته وكلم ان اجتهاده مع التقرير عليه ليس بوحي بل هو وحي باطن لانه تقرير به حقيقة كما اذا ثبت بابتداء الوحي الا انه عليه معصوم الى اخره هذا جواب عما يقال لما جاز الاجتهاد كان شيء لم يكن منه قد دون النص ويكون ظنيا كاجتهاد غيره ويجوز مخالفته فقال ليس كذلك لانه عليه معصوم عن القرار على الخطاء مع ان اجتهاده يحتمل الخطاء

عند اكثر العلماء لانه واجب الاتباع فلو جاز الخطاء لكنا مأمورين باتباع الخطاء وذا لا يجوز وان احتمل الخطاء كما هو مذهب اكثر اصحابنا
بدليل قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه خطاء وبدليل نزول العتاب في اسارى بدر فلا يحتمل القرار على الخطاء لما ذكرنا فاذا اقره
الله تعالى على اجتهاده دل انه هو الصواب فوجب على اليقين كالنص فيكون مخالفه حراما وكفرا بخلاف اجتهاد غيره حيث يجوز
مخالفته للمجتهد لاحتمال الخطاء والقرار عليه وهذا كالالهام اي الاجتهاد في انه قطعي حجة من النبي عليه السلام لا من غيره نظير الالهام وهو
القذف في القلب من غير نظر واستدلال فانه حجة قاطعة في حقه عليه السلام حتى لم يجز مخالفته لوجود التيقن بانه من عند الله بخلاف الالهام من غيره
فانه ليس بحجة وشرائع من قبلنا الخ اعلم انه يجوز ان يتعبد الله نبيه بشريعة من قبلنا من الانبياء ويأمره
باتباعها ويجوز ان يتعبده بالنهي عن ذلك لان مصالح العباد قد تتفق وقد تختلف فيجوز ان تختلف الشرائع وتتفق ثم ان
العلماء اختلفوا في وقوع التعبد بها في موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان متعبدا بشرع احد من الانبياء قبل البعث فنفى
بعضهم ذلك واثبته بعضهم ثم المثبتون اختلفوا فيه ايضا فقيل كان متعبدا بشرع ابراهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى
وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف الغزالي وعبد الجبار فيه ومحل بيان هذه المسئلة اصول التوحيد والثاني انه عليه السلام واتباعه هل
كانوا متعبدين بشرائع من قبلنا بعد بعث النبي وذهب اكثر المتكلمين وبعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا
بشرائع من قبلنا وان شريعة كل نبي تنتهي ببعث نبي اخر الا ما لا يحتمل التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها
الا بما قام الدليل على بقائه وقال بعضهم يلزمنا العمل بما نقل من شرائع من قبلنا ما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة
لنبينا ولم يفصلوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت ببيان القرآن
او السنة وذهب اكثر مشايخنا منهم الشيخ ابو منصور والقاضي ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتأخرين الى ان ما ثبت
بكتاب الله انه كان شريعة من قبلنا او ببيان الرسول يلزمنا العمل به على انه شريعة نبينا ما لم يظهر ناسخه فاما ما علم
بنقل اهل الكتاب او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لما ثبت من تحريف الكتب ولا يعتبر نقلهم ولا قول من اسلم منهم
لانه انما يعرف ذلك بظاهر الكتاب او بنقل جماعتهم وذلك لا يكون حجة لما ذكرنا واحتج من قال باختصاص كل شريعة
بنبيها بقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا فانه يقتضي ان يكون لكل نبي شريعة مخصوصة وبان بعث الرسل ليس الا
لبيان ما للناس حاجة اليه واذا لم تجعل شريعة رسول منتهية ببعث رسول اخر ولم يأت الثاني بشرع مستأنف لم يكن
للناس بالبيان عند بعث الثاني حاجة فلم يكن في بعثه فائدة والله تعالى لم يرسل رسولا الا لفائدة فيثبت الاختصاص
واحتج الفريق الثالث بانه عليه السلام كان اصلا في الشرائع بدليل ان اخذ الميثاق في عهده واذ اخذ الله ميثاق
النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به الاية فبين الله تعالى بهذه الآية انه عليه السلام
من بعث اخرا وجب اتباعه وبعد ظهور شرف نبينا عليه السلام بانه لا نبي بعده فكان الكل في حكم تبعه او باخذ حكم
المتبوع له واذا كان كذلك لا يستقيم ان يكون متعبدا بشريعة من سلف لان فيه جعل الرسول كواحد من امة
من تبعه وهذا نقص درجته ولا يستجيز ذلك احد من اهل الملة الا ترى ان النبي عليه السلام لما رأى صحيفة من التورية
في يد عمر رضي قال امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي
ولان الرسل ولا احد لم يفهم لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا لانه يدل على نسخ الاولى في الجملة
ولا يدل على انتساخها بالكلية ما بقي منها غير منسوخ والدليل ان المذهب ما ذكرنا انه احتج محمد
في جواز القسمة بطريق المهاياة بقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم واحتج ابو يوسف في جريان القصاص
بين الذكر والانثى بقوله وكتبنا عليهم فيها

ان النفس بالنفس



وتقليد الصحابي الخ اخره المقلد عبارة عن اتباع الغير فيما يقول او يفعل معتقدا للحقيقة فيه
من غير تأمل في الدليل كأنه جعل قول الغير وفعله قلادة في عنقه ثم لا خلاف ان مذهب الصحابي اماما كان او حاكما او مفتيا ليس بحجة
على صحابي اخر انما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم فقال البردعي والرازي وجماعة من اصحابنا انه حجة ويترك
به القياس وهو مختار فخر الاسلام والمتأخرين والمصنف وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين
عنه والشافعي في قوله القديم وقال الكرخي وجماعة من اصحابنا لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس واليه مال
لا يدرك بالقياس وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة ومنهم من جوز تقليده وان كان لا يوجبه احتج القائلون بعدم الجواز بانه قد ظهر فيهم
الفتوى بالرأي واحتمال الخطاء في اجتهادهم ثابت لكونهم غير معصومين عن الخطاء كساير المجتهدين الا ترى انه كان يخالف بعضهم بعضا
ويرجع الواحد منهم من فتواه الى فتوى غيره وكانوا لا يدعون الناس الى اقوالهم ولو لم يكن محتملا للخطاء لما جاز لهم ذلك وقد قال
ابن مسعود رضه ان اخطأت فمني ومن الشيطان واذا كان قول الصحابي محتملا للخطاء لم يجز للمجتهد ان يقلده كما لا يجوز تقليد التابعي
ومن بعدهم والشافعي لم يفرق بين ما لا يدرك بالقياس وبين غيره لانه يجوز انه انما افتى فيما لا يدرك بالقياس بخبر ظنه دليلا ولا يكون
ادراكه مع جواز ان لا يلزم غيره كالاجتهاد ولما احتمل ان لا يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد اخر وفرق ابو الحسن ومن تابعه بينهما
قول الصحابي فيما لا يدرك بالقياس محمول على السماع اذ لا يظن بهم المجازفة والكذب لان الدين بنقلهم ثابت واحتج القائلون
بوجوب التقليد بالنص وهو قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان مدح الصحابة
والتابعين لهم باحسان وانما استحق التابعون المدح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى رأيهم دون الرجوع الى
رأيهم دون الرجوع الى الكتاب والسنة لان في ذلك استحقاق المدح بالكتاب والسنة لا باتباع الصحابة وذلك انما يكون في قول
لم يظهر من بعضهم خلاف فاما الذي فيه اختلاف بينهم فلا يكون موضع استحقاق المدح فانه ان كان يستحق المدح باتباع البعض
يستحق الذم بترك اتباع البعض فوقع التعارض وكان النص دليلا على وجوب تقليدهم اذا لم يوجد بينهم اختلاف كذا في الميزان
وبالمعقول وهو من وجهين احدهما ان احتمال السماع في قول الصحابي ثابت بل الظاهر والغالب من حالهم انهم يفتون بالخبر وانما يفتون بالرأي
عند الضرورة ويتشاورون في العمل بالرأي لاحتمال ان لا يكون عندهم خبر فاذا لم يوجد اشتغل بالقياس وقد ظهر من عادتهم انهم كانوا يسكتون
عن الاسناد عند الفتوى اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم واذا ثبت احتمال السماع في قوله بل هو الاصل كان مقدما على الرأي وكان
تقديم قوله من هذا الوجه كتقديم خبر الواحد على القياس والثاني ان قوله ان كان صادرا عن الرأي فرأيه اقوى من رأي غيره لانهم
شاهدوا طريق الرسول في بيان الاحكام وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي يتغير باعتبارها الاحكام
ولهم زيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبط معانيها ليس ذلك لغيرهم فبهذه المعاني يترجح رأيهم على رأي غيرهم فوجب تقليدهم
وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم انه محتمل فلا يجوز تقليدهم لانا وان سلمنا ذلك ولكن ليست الدلائل المحتملة على نمط واحد فان
خبر الواحد مع احتماله مقدم على القياس وكذا اذا تعارض القياسان ولاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ بالراجح فكذا قول
الصحابي لانه اقرب الى الصواب قوله وقد اتفق عمل اصحابنا اراد باصحابنا ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا ومن تابعهم
فانهم قالوا بالتقليد فيما لا يدرك بالقياس مثل المقادير كتقدير اقل الحيض بثلاثة ايام واخذوا بقول عمر وعلي وابن مسعود
وعثمان بن ابي العاص وانس رضه وكفساد شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن مع ان القياس يقتضي جوازه كما قال الشافعي
لان الملك قد تم بالقبض للمشتري فيجوز بيعه من البايع كالبيع من غيره عملا بقول عائشة رضي الله عنها لما روت ام يونس
ان امرأة جاءت الى عائشة وقالت اني بعت من زيد بن ارقم خادما بثمانماية درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه قبل محل الاجل
فقالت عائشة رضي الله عنها بئسما شريت واشتريت

ابلغ وهذا رتم لان الله تعالى ابطل جهاده وحجه مع الرسول صلى الله عليه وسلم ان لم تتب فاتتها زيد معتذرا فتلت قوله تعالى فمن جاءه موعظة
من ربه فانتهى فله ما سلف فتركنا القياس به فان القياس لما كان مخالفا لقولها تعين جهة السماع بدليل انها جعلت جزاء
مباشرة هذا العقد بطلان الحج والجهاد وأجزية الجرائم لا تعرف بالرأي وكذا اعتذار زيد دليل على ذلك ايضا فان بعضهم
يخالف بعضا في المجتهدات وما كان يعتذر الى صاحبه واختلف عملهم في غيره اي اختلف فقال ابو يوسف ومحمد
اعلام قدر رأس المال ليس بشرط في السلم فيما اذا كان رأس المال مشارا اليه لان الاشارة ابلغ في التعريف
من التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع فكذا بالاشارة فعملا بالقياس مع انه روي عن ابن عمر خلافه وابو حنيفة رح
شرط الاعلام لجواز السلم فيما يكون ... وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رض وقال ابو يوسف ومحمد رح في الاجير المشترك كالصباغ
والقصار لانه ضامن لما ضاع في يده اذا كان الهلاك بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاما اذا لم يكن الاحتراز عنها
كالغرق الغالب والحرق الغالب والغارة العامة فلا ضمان عليه بالاتفاق ورويا وجوب الضمان عن علي رضي الله عنه فانه كان
يضمن الخياط صيانة لاموال الناس وخالف ابو حنيفة المروي عن علي رض فقال انه امين فلا يضمن شيئا كالاجير الواحد
والمودع وذكر ان الضمان نوعان ضمان جبر وضمان شرط الا ان لهما ضمان الجبر يجب بالتعدي وضمان الشرط بالعقد
ولم يوجد عقد موجب للضمان ولم يوجد التعدي ايضا لان قطع يد المالك حصل باذنه والحفظ لا يكون جناية فبقيت العين امانة في يده
كالمودعة فلا يضمن بالهلاك وهذا بعض ... كما في اعلام رأس المال والاجير المشترك وهذا الاختلاف الجاري الى ...
المذكور في تقليد الصحابي هذا اذا ... وذكر في الميزان وصورة المسألة اذا ورد عن الصحابي قول في حادثة لم يحتمل
... عن الصحابي بان كان مما لا يبتلى به البلوى والحاجة للكل ولم ... فلم يظهر نقل هذا القول في التابعين
ولم يرو عن غيره من الصحابة خلاف ذلك فاما اذا كان القول في حادثة ... لا محالة ولا يحتمل الخفاء بان كانت الحاجة
والبلوى تعم العامة والخاصة ... ولم يظهر خلاف ... فهذا اجماع بحث ... واما اذا اختلفوا
في شيء فالحق لا يعدو اقاويلهم حتى لا يجوز لاحد ان يقول قولا خارجا عن اقاويلهم ... صورة المسألة فيما اذا ...
قول صحابي ولم ينقل عن غيره ... ولا انكار لو كان ... كان حجة ... واصحابنا
ولو نقل عن غيره ... كان اجماعا ... ولو نقل عن غيره انكار كان ذلك ... ذلك الحكم بالرأي
وذلك يوجب الترجيح ... عند ... الترجيح ... اذا اختلفوا على ... او ...
ثم اجمعوا على ... الخطاب ... ونسقط
بعضها ... وليس ... بالسماع من النبي عليه السلام ... تعين جهة
الاجتهاد ... القياس ... الترجيح ... المجتهد ... ولم ...
واما التابعي ... اجمعوا ان التابعي اذا لم يبلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة ولم يزاحمهم في الرأي كان ... النخعي
تقليده وان كان ممن ظهر فتواه في زمن الصحابة ... سعيد بن المسيب والنخعي والشعبي وشريح ومسروق وعلقمة
... روايتان احداهما ... ظاهر المذهب والثانية وهي رواية النوادر انه ...
في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد ... الفتوى ... الاجتهاد ... وسلم ...

فدعا قنبرا فشهد له ودعا الحسن بن علي فشهد له فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها لك واما شهادة
ابنك فلا اجيزها وكان من رأي علي جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع الى اليهودي فقال اليهودي
امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها لدرعك ثم اسلم اليهودي
فقال علي هذا الدرع وهذا الفرس لك فخطأ رمحه حتى قتل يوم صفين وكان انس بن مالك رضي الله عنه
اذا سئل عن مسألة فقال سلوا عنها مولانا الحسن البصري لانه كان ولد جارية ام سلمة زوجة النبي عليه السلام
وخالف مسروق ابن عباس في النذر بذبح الولد فاوجب مسروق فيها شاة بعد ما اوجب ابن عباس رض
فيه مائة من الابل ثم رجع الى قول مسروق وشريح والحسن ومسروق من التابعين وجه الظاهر ان
قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم في الرأي ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم ومشاهدتهم
احوال التنزيل وذلك مفقود في حق التابعي وان زاحمهم في الفتوى ولا حجة لهم فيما ذكروا من
الامثلة غاية ذلك ان الصحابة سلموا لهم الاجتهاد ولكن المعاني التي بني عليها وجوب التقليد
او جوازه مفقودة في حقهم اصلا فلا يجب تقليدهم كذا في ادب القاضي للصدر الشهيد وذكر
شمس الائمة لا خلاف ان قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس فقد روي عن ابي
حنيفة رحمه الله انه كان يفتي بخلاف رأيهم وانما الخلاف في ان قوله هل يعتد به في اجماع الصحابة
حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به وكان شمس الائمة لم
يعتبر رواية النوادر وفخر الاسلام اعتبرها واثبت الخلاف وتابعه المصنف في ذلك وجعل
رواية النوادر هو الاصح ووجهه ان التابعي لما زاحمهم الصحابة في الفتوى علم ان روايته في القوة
والضعف مثل رأي الصحابة فيجوز تقليده كما في الصحابة
الاجماع في اللغة العزم يقال اجمع على المسير اي عزم والاتفاق ايضا يقال اجمعوا على كذا اي
اتفقوا وفي الشريعة اتفاق في كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد على حكم وهذا التعريف انما
يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام او مخالفتهم فيه اصلا فاما من اعتبرها الاحتاج فيه الى
الراي وشرط اجتماع الكل فالاجماع عندنا هو الاتفاق في عصر على امر جميع من هو اهل
من هذه الامة ثم الاجماع حجة قطعية عند عامة المسلمين وعند بعض المعتزلة والخوارج واكثر
الروافض ليس بحجة احتجوا بان وقوعه مستحيل لانه لا يمكن ضبط اقاويل العلماء مع
كثرتهم وتباعد ديارهم الا ترى ان اهل الشام لا يعرفون اهل العلم بالمشرق والمغرب فضلا عن
ان يعرفوا اقاويلهم في الحوادث فعلم ان معرفة اقاويلهم متعذر وهذا ... لان الاجماع
لما كان متصورا في الاخبار المستفيضة يكون متصورا في الاحكام ايضا لانه كما يوجد سبب
يدعو الى اجماعهم في الاخبار يوجد سبب ايضا يدعو الى اجماعهم باعتقاد الاحكام ...

انما منع عن النقل عادة اذا لم يكونوا محتاجين الى نقله فاما اذا كانوا كذلك فلا تمسكت الجماعة بالكتاب والسنة
والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين امر الله تعالى امرنا بالكون
مع الصادقين والمراد من الصادق الصادق في كل الامور اذ لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم منه الامر
بموافقة كلا الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور ثم لا يجوز ان يكون هذا امرا بالمتابعة
في بعض الامور لانه غير مبين في هذه الآية فيلزم منه الاجمال والتعطيل ثم نقول ذلك الصادق في
كل الامور الذي يجب علينا متابعته اما مجموع الامة او بعضهم والثاني باطل لان التكليف بالكون معهم يستلزم
القدرة عليه ولا تثبت القدرة الا بمعرفة اعيانهم وقد نعلم بالضرورة انا لا نعرف واحدا يقطع بانه من
الصادقين فثبت ان الصادقين الذين امرنا بالكون معهم مجموع الامة وذلك يدل على ان الاجماع حجة
كذا في الميزان واما السنة فما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تجتمع امتي على الضلالة وقال عليه السلام لم يكن الله
ليجمع امتي على ضلالة ولا على خطاء وقال عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن الى غيرها
من الاحاديث التي كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكا بها في اثبات
الاجماع واما المعقول فما ذكر في الميزان انه ثبت بالدليل القطعي ان نبينا عليه السلام خاتم الانبياء وشريعته
دائمة الى يوم القيمة فمتى وقعت حوادث لم توجد في الكتاب والسنة واجمعت الامة على حكمها ولم يكن
اجماعهم موجبا للعلم وخرج الحق عن اقوالهم فقد انقطعت شريعته في بعض الاشياء فلا يكون
شريعته كلها قائمة فيؤدي الى الخلف في اخبار الشارع وذلك محال فوجب القول بان يكون الاجماع
حجة قطعية لتدوم الشريعة بوجوده ولا يقال الاجماع يكون في حق العمل كالقياس وخبر الواحد
فلا يؤدي الى انقطاع الشريعة لانا نقول انما نعمل بالقياس وخبر الواحد على اعتبار اصابة الحق
ظاهرا او على الجملة لا يخرج الحق من اقوال اهل الاجتهاد فمتى جوزنا خروج الحق عن اقوال اهل
الاجتهاد فيما اختلفوا فيه وفيما اجتمعوا عليه يجب العمل بما هو باطل وتبين ان ما اتوا به لم
يكن شريعة النبي عليه السلام بل يكون عملا بخلاف شريعته فينقطع شريعته في حق ذلك الحكم ابدا كذا في الميزان
وفيه بحث يعرف بالتامل ركن الاجماع نوعان اعلم انه لا بد للاجماع من ركن وهو ما
يتقوم به الاجماع واهلية من ينعقد الاجماع برايه وشرط وهو ما يكون متوقفا عليه بعد
صدوره من اهله وحكم وهو الاثر الثابت به وسبب وهو المعنى الداعي اليه وهو المسمى بالمستند
للاجماع فركنه نوعان عزيمة وهي ما كان اصلا في باب الاجماع ورخصة هو ما جعل اجماعا للضرورة
فاما العزيمة فالتكلم بما يوجب الاتفاق منهم او شروعهم في الفعل فيما يكون من باب الفعل على وجه
يكون ذلك موجودا من الخاص والعام فيما يستوي الكل في الحاجة الى معرفته لعموم البلوى كتحريم الزنا
والربوا والامهات واشباه ذلك ويشترك فيه جميع علماء العصر فيما لا يحتاج العام الى معرفته لعدم

البلوى العام كحرمة نكاح المرأة على عمتها وفرائض الصدقات وما يجب في الزروع والثمار واشباه ذلك كذا
ذكر شمس الائمة ورخصته وهو ان يتكلم او يفعل البعض وانتشر ذلك من اهل عصره ومضى مدة التامل ولم
يظهر له مخالف كان ذلك اجماعا مقطوعا به عند اكثر اصحابنا ويسمى ذلك اجماعا سكوتيا وذكر صاحب
الميزان ان الاجماع انما يثبت بهذا الطريق اذا كان ترك الرد والانكار في غير حالة التقية بعد مضي
مدة التامل لان ترك النكير في حالة التقية امر معتاد بل مشروع رخصة فلا يدل ذلك على الرضا
وكذا السكوت والامتناع عن الرد قبل مضي التامل حلال شرعا فلا يدل على الرضا وقال عيسى
بن ابان من اصحابنا والقاضي الباقلاني من الاشعرية وابن نعيم وداود الظاهري وبعض المعتزلة
هذا ليس باجماع ولا حجة لان السكوت يحتمل في نفسه والمحتمل لا يكون حجة وهذا لانه يحتمل ان يكون
السكوت خوفا الا ترى ان ابن عباس رضه خالف عمر رضه في مسئلة العول فقيل له هلا
اظهرت حجتك على عمر فقال لهابته منه وفي رواية منعني من ذلك درته ولانه لو شرط
لانعقاد الاجماع التنصيص من كل واحد لادى الى ان لا ينعقد الاجماع لتعذر اجماع اهل
العصر على قول يسمع منهم والمتعذر منفي بالنص قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج بل المعتاد
في كل عصر ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم ولانا اجمعنا ان مثل هذا اجماع في المسائل
الاعتقادية فكذا في مسائل الاجتهادية لان الرجوع في الموضعين واحد لانه لا يحل السكوت في كلا
الموضعين لان الساكت عن الحق شيطان اخرس فاما لم يجعل سكوته تسليما كان ذلك فسقا وتركا
للواجب والعدالة مانعة عنه خصوصا بالصحابة فانه ظهر من صغارهم الرد على الكبار وقول
الكبار ردا لكونهم لما كان ذلك حقا واما حديث ابن عباس فغير صحيح لان عمر رضه كان يقدمه
على كثير من الصحابة ويسأله ويدنيه وقد اشار لابن عباس باشياء يقبلها عمر ويستحسنها مع
ان عمر رضه الين للحق واشد انقيادا له من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير
في ما لم اسمع وكان يقول رحم الله امرءا اهدى الي عيوبي ولما نهى عن المغالات في
المهر في خطبته قالت امرأة اما سمعت قول الله تعالى واتيتم احديهن قنطارا اتمنعنا عما اعطانا
الله تعالى فبكى عمر وقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت وان صح هذا القول من ابن
عباس فتاويله انه لم يظهر لما علم ان عمر افقه منه فلا يظهر رايه في مقابلة رايه واهل
الاجماع اعلم ان اهل الاجماع من كان عدلا مجتهدا ليس فيه بدعة ولا فسق ظاهر لان الحجج التي
تدل على حجية الاجماع يدل على اشتراط هذه الصفات لان وجوب الاتباع انما يثبت باهلية
الشهادة واداء الحكم عدلا لم يكن اهلا للشهادة وذلك يثبت وجوب اتباعه ولو ثبت انه لانه
لما لم يحترز عن اظهار فعل ما يعتقده باطلا لا يحترز عن اظهار قول يعتقده باطلا ايضا

وصورة المسئلة اذا ذهب
واحد من اهل الاجتهاد والفتيا في عصر
الى حكم في مسئلة قبل استقرار المذاهب
على حكم تلك المسئلة وانتشر ذلك بين
اهل عصره ومضى مدة التامل فيه
ولم يظهر له مخالف كان ذلك
اجماعا مقطوعا به عند اكثر اصحابنا
وكذلك الفعل يعني اذا فعل واحد من
اهل الاجماع فعلا وعلم به اهل زمانه
ولم ينكر عليه احد بعد مضي مدة التامل
يكون ذلك اجماعا منهم على ان حكم ذلك
الفعل ويسمى هذا اجماعا سكوتيا
عندنا فانه اجماع كشف

بعض اصحاب ابي حنيفة يعتبر قوله ولا ينعقد الاجماع بدونه لان القياس المجتهد لا يلزمه ان يقلد غيره بل يتبع فيما يقع له ما يؤدي اليه اجتهاده فكيف ينعقد الاجماع عليه في حقه ان اجتهاده بخلاف اجتهاد من سواه والجواب ما ذكرنا ان في قوله تهمة البطلان واما صاحب الهوى فان غلا في هواه حتى كفر لا يعتبر قوله كالمجسمة فانهم غلوا في التشبيه وبعض الروافض فانهم غلوا في امره حتى قالوا غلط جبريل في تبليغ الوحي الى محمد عليه السلام وهذا كله كفر لان المعتبر اجماع المسلمين واسم الامة لا يتناوله مطلقا وكذا اذا دعى الناس الى معتقده سقطت عدالته لانه يتعصب لذلك تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفه فيصير متهما في امر الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع ولهذا لم يعتبر خلاف الروافض ايانا في خلافة الشيخين ولا خلاف الخوارج في خلافة علي واما الاجتهاد فشرط في حال دون حال ففي اصول الدين كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوات العوام كالمجتهدين في ذلك الاجماع وفيما يختص بالراي فلا عبرة لمخالفة العوام ولا لمن ليس من اهل الاجتهاد من العلماء كالمتكلم الذي لا يعرف الا الكلام والمفسر الذي لا معرفة له بطريق الاجتهاد والمحدث الذي لا بصر له في طرق المقاييس والنحوي الذي لا علم له بالادلة الشرعية واختلف فيمن يحفظ احكام الفروع ولا معرفة له في اصول الفقه وفيمن يتفرد باصول الفقه ولم يحفظ الفروع فمنهم من اعتبر الاصولي دون الفروعي لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد ومنهم من اعتبر الفروعي لا الاصولي لحفظه بتفاصيل الاحكام ومنهم من اعتبرهما لتطرق وجه نوع من الاهلية الذي عدم ذلك في العامة ومنهم من نفاهما واليه اشار كلام فخر الاسلام ومن الناس من زاد على اشتراط الاجتهاد كون المجتمعين من الصحابة فقال لا اجماع الا للصحابة وهو مذهب اهل الظاهر واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه لان الاجماع انما صار حجة لان النبي عليه السلام مدحهم واثنى عليهم في آثار كثيرة ولان الاجماع حجة باعتبار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهم الاصول في ذلك وقال بعضهم وهم الزيدية والامامية من الروافض لا اجماع الا من عترة الرسول اي قرابته لقوله عليه السلام اني تارك فيكم الثقلين فان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي خص التمسك بهما وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة نقل ذلك عن مالك رضه لقوله عليه السلام ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطا من الخبث وكان منفيا عنهم واذا انتفى عنهم الخطا وجب متابعتهم ضرورة ولان المدينة دار هجرة وموضع قبر النبي عليه السلام ومهبط الوحي ومجمع الصحابة ومستقر الاسلام ومنها ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق من اقوال اهلها والصحيح عندنا ان اهلية الاجماع تثبت بصفة العدالة والاجتهاد لما ذكرنا ان الحجج التي دلت على حجية الاجماع لا تختص بزمان ولا بمكان ولا بقوم بل يدل على اشتراط العدالة والاجتهاد كما ذكرنا وانقراض ما ان في اشتراط انقراض العصر وهو موت

العصر

جماع

جميع اهل الاجتهاد الذين كانوا في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها شرط لانعقاد الاجماع لان الاجماع انما صار حجة باعتبار وصف الاجتماع ولا يثبت الاجتماع الا باستقرار الاراء ولا يستقر الراي الا بعد ولا يثبت الا بانقراض العصر لاحتمال الرجوع قبله وهو مذهب احمد بن حنبل وابن فورك وعند الجمهور الانقراض ليس بشرط وهو واضح مذاهب ابي حنيفة اذا ثبت ان الاجماع حجة من النصوص الواردة لا تفصل بين الانقراض وعدمه ولان الحق لا يعدو الاجماع كرامة لاهله فيثبت ذلك بنفس الاجماع من غير توقف على الانقراض لانه لو توقف يكون الامة حين اتفقت اجتمعت على الخطاء وانه غير جائز واما قولهم الاستقرار لا يثبت الا بالانقراض لاحتمال الرجوع فها فاسد لانا بينا ان الاجماع ينعقد بنفس الاتفاق فبعد ذلك رجوع الواحد لا يضره لمخالفته الدلائل القطعي ولكونه مستلزما ان الاجماع انعقد خطأ ولو رجع الكل صار اجماعا اخر وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد الانعقاد فعندنا لا يصح وعنده يصح وقيل تشترط للاجماع اللاحق الى اخره اختلف القائلون بان الاجماع من بعد الصحابة حجة انه هل يشترط للاجماع اللاحق عدم اختلاف السابق وصورته اذا اختلف اهل عصر في مسالة على قولين ثم لك الاختلاف هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده على احد القولين بتلك المسالة فعند اكثر اصحاب ابي حنيفة وعامة اهل الحديث يشترط حتى يمنع انعقاد الاجماع وتبقى المسالة اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم لا يشترط ولا يمنع انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق به عند علمائنا الثلاثة وهو مختار فخر الاسلام ومن تابعه والقفال من اصحاب الشافعي وهو الاصح وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا فعند ابي حنيفة يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابو يوسف في بعض الروايات مع ابي حنيفة وفي بعضها مع محمد وذلك لان القاضي اذا قضى ببيع ام الولد لا ينفذ قضاؤه عند محمد ان بيع ام الولد كان مختلفا فيه بين الصحابة وعند عمر لا يجوز وعند جابر يجوز فدل هذا الجواب على ان عنده ارتفع الخلاف السابق باجماع التابعين فانهم اجمعوا على انه لا يجوز بيع ام الولد وروى الكرخي عن ابي حنيفة ان قضاءه لا ينقض فهذا دليل على ان الاختلاف الاول مانع من الاجماع المتأخر عنده حيث صح القضاء ولم ينقض والاصح هو الاول وقال بعض مشايخنا العراق هذا الجواب عنه على ان ذلك الاختلاف السابق يمنع الانعقاد الاجماع المتأخر بل تأويل قوله ان الاجماع الذي تقدمه خلاف اجماع مختلف فيه او عند اكثر العلماء ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعله اجماعا حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل واذا كان كذلك لا ينقض قضاء القاضي فيه لانه ليس بمخالف للاجماع القطعي بل هو مخالف

لاجماع مختلف فيه وكان مثل قضاء القاضي في مجتهد فيه فينفذ ومن الفصول الاسروشني ومن القضاء
بجواز بيع ام الولد روايتان واظهر انه لا ينفذ وفي قضاء الجامع انه يتوقف على امضاء قاض آخر ان
امضى نفذ والا بطل وهذا اوضح الاقاويل احتج من جعل عدم الاختلاف السابق شرطا بان
الحجة اتفاق كل الامة ولم يحصل لان المخالف الاول من الامة فلم يخرج بموته عن الامة ولم يبطل
قوله بدليل انه لو بطل لم يبق المذاهب بموت اصحابها يوضح ان خلافه اعتبر لدليله لان قول غير
صاحب الشرع لا يعتبر الا بالدليل وذلك المخالف باق بعد موته وكان كبقاء نفسه مخالفا
ولانه يلزم من تصحيحه نسبة بعض الصحابة الى الضلال لانه تبين بالاجماع ان قوله خطاء
وذلك لا يجوز ولنا احتج من لم يجعل الاختلاف مانعا بان الدلائل التي عرفت بها ان الاجماع
حجة لا تفصل بين اجماع سبقه خلاف ام لا ولانهم كل الامة في هذا الوقت وقولهم دليل
الخصم باق مسلم لكنه لم يبق معتبرا بعدما انعقد الاجماع على خلافه كنص نزل بخلاف القياس
نسخ ذلك القياس ولا يلزم التضليل ايضا لان الراي كان حجة قبل ظهور الاجماع فاذا
ظهر انقطع مقتصرا على الحال كالصحابة اذا اختلفوا في امر بالراي فلما عرضوا ذلك على رسول
الله ورد قول البعض لا ينسب صاحبه الى الضلال وكصلاة اهل قباء بعد نزول النسخ
قبل بلوغ الخبر اليهم والشرط اجتماع الكل قال بعض الناس مثل محمد بن جرير الطبري
واحمد بن حنبل في رواية عنه وبعض المعتزلة لا يشترط في انعقاد الاجماع اتفاق الجميع بل ينعقد
باتفاق الاكثر مع مخالفة الاقل وقال بعضهم ان كان الاقل قد بلغ حد التواتر منع خلافه
عن انعقاد الاجماع والا فلا وعن الجرجاني والرازي من اصحابنا ان الجماعة ان سوغت الاجتهاد
للمخالف فيما ذهب اليه كان خلافه معتدا به كخلاف ابي بكر رضه في قتال مانعي الزكوة
وان لم يسوغوا له الاجتهاد لا يعتد بخلافه كخلاف ابي موسى الاشعري في ان النوم ينقض
الوضوء او هو اختيار شمس الائمة وقيل يكون قول الاكثر حجة ولا يكون اجماعا وهو مختار بعض
المتاخرين احتج من لم يعتبر خلاف الاقل بقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وقوله
عليه السلام يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار وبان الامة في خلافة ابي بكر رضه اعتمدوا
على الاجماع وقد خالف جماعة منهم سعد بن عبادة وعلي وسلمان ولم يعتد بخلافهم
ولنا ان اجماع الكل شرط لان المعتبر اجماع الامة فما بقي منهم احد يصلح للاجتهاد
مخالفا لم يكن اجماعا لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد المخالف لان المجتهد يخطئ ويصيب
فاحتمل ان يكون الصواب معه ولان الاجماع عرف حجة بالدلائل السمعية من غير ان
يعقل باجماعهم دليل اصابة الحق يعني ثبت كونه حجة غير معقول المعنى ولهذا لو كان

في عصر اثنان او ثلاثة من اهل الاجتهاد واتفقوا على حكم ثبت الاجماع واذا كان كذلك لا يصلح ابطال حكم
الافراد لانه لما ثبت غير معقول المعنى يجب رعاية اوصاف النص والنص يتناول كل اهل الاجماع ولان
لفظ الامة في قوله عليه السلام لا تجتمع امتي يتناول الكل وقد اختلف اصحاب الرسول في الاحكام وربما كان
المخالف واحدا كمخالفة ابن عباس رضه في العول وربما قل عددهم كخلاف ابن عمر وابي هريرة اكثر
الصحابة في جواز اداء الصوم في السفر وكانوا يعدون الكل اختلافا لا اجماعا واما معنى قوله عليه السلام
عليكم بالسواد الاعظم وهو الكل الذي هو اعظم مما دون الكل ويجب الحمل عليه توفيقا بين الدلائل
السمعية او المراد من متابعة السواد الاعظم متابعة الاكثر وكذا فيما لو وجد الاجماع من جميع اهله
ثم خالف البعض بشبهة الذي تجوعهم ليس بصحيح بعد انعقاد الاجماع وهذا هو المحمول الشذوذ
قوله عليه السلام من شذ شذ في النار لان الشاذ من خالف بعد الموافقة يقال شذ البعير وند اذا
توحش بعدما كان اهليا واما امامة ابي بكر رضه لم يكن بانه قبل موافقة علي وسعد وسلمان
بالاجماع بل بالبيعة من الاكثر وهي كافية لانعقاد الامامة ثم لما رجع هولاء الى الحق انعقد على العامة
تقرر الاجماع على امامته وحكمه في الاصل اي اعلم ان الاجماع حجة مقطوع بها عند
عامة المسلمين ومن اهل الاهواء من لم يجعل حجة مثل النظام والقاشاني من المعتزلة والخوارج واكثر الروافض
وقد بينا الدلائل من الجانبين في اول الباب والداعي الى الاجماع اي السبب الذي يدعوهم الى
الاجماع قد يكون من اخبار الاحاد والقياس وقد يكون من الكتاب الا ترى انا اجمعنا على حرمة
الامهات والبنات بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الاية وعلى عدم جواز بيع الطعام قبل القبض
بسبب السنة المروية في الباب وعلى جريان الربوا في الارز بسبب القياس وعلى امامة ابي بكر
بسبب الاجتهاد وهو الاعتبار بالامامة في الصلوة وقال ابن جرير والقاشاني من المعتزلة والشيعة
واصحاب الظواهر لا ينعقد الاجماع الا بدليل قطعي هكذا المذكور في عامة الكتب لهم واتفقوا ان انعقاد
الاجماع من خبر الواحد واختلفوا في انعقاده من القياس لاختلاف الناس في القياس انه حجة ام لا
فان الاجماع لا يكون الا باتفاق اهل العصر ولا عصر الا وفيه من نفاة القياس فيمتنع من انعقاده
ولكنا نقول وقوعه عن خبر الواحد او القياس لا يستبعد العقل والنصوص التي توجب حجيته
بين كونه مستنده قطعيا او ظنيا وقال بعض مشايخنا لا ينعقد الا بالقياس او خبر الواحد
اذ عند وجود المتواتر والكتاب لا يحتاج الى الاجماع لثبوت الحكم بهما وقال بعضهم ينعقد
الاجماع لا عن دليل بان يوفق الله تعالى بان يخلق فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار
الصواب لان الدلائل لا تنفصل ولانه لو لم ينعقد الا عن دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة
ولم يبق للاجماع فائدة وقد وقع الاجماع لا عن دليل كبيع المعاطي واجرة الحمام وكذلك لو ادلكم

فاسد لان حال الامه لا تكون اعلى من حال الرسول ومعلوم انه لا يقول الا عن وحي ظاهر او خفي او عن استنباط
من النصوص فالامه اولى ان لا يقولوا الا عن دليل ولان الاجماع لا يتصور الا من العدول فلا يتصور منهم
الاجماع على حكم من الاحكام لشهوة تعالى جزافا بل بنا على حديث او معنى من النصوص رواه مؤثر في
الحكم وقولهم لو انعقد عن دليل لم يبق فيه فائدة باطل اذ فيه فوايد وهي سقوط البحث عن ذلك
الدليل وكيفية دلالته على الحكم وحرمة المخالفة بعد انعقاد الاجماع الجائزة قبله بالاتفاق وما
ذكروا من بيع المعاطاة واجرة الحمام فالاجماع فيهما واقع عن دليل الا انه لم ينقل استغناء
بالاجماع عنه      واذا انتقل الينا اي الى ان الاجماع احد الادلة القاطعة كالسنة وكما ثبتت السنة في
حقنا بدليل قطعي وبدليل ظني فكذا الاجماع فاذا انتقل الينا اجماع الصحابة باجماع كل عصر
على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فيكفر جاحده عند من جعل انكار الاجماع كفرا وذلك مثل
اجماعهم على خلافة ابي بكر واجماعهم على قتال مانعي الزكوة واذا انتقل الينا بالافراد اي بنقل
الاحاد بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان هذا كنقل السنة بالاحاد فيوجب العمل دون
العلم ويتقدم على القياس عند اكثر العلماء وذلك مثل ما روي عن عبيدة السلماني انه قال ما اجتمع
اصحاب رسول الله على شيء كاجتماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم
نكاح الاخت في عدة الاخت ونقل بعض عن اصحابنا وعن الغزالي انه لا يوجب العمل لان
الاجماع قطعي ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت به قاطع والجواب انا لا نثبت بنقله اجماعا
قاطعا بل يثبت به اجماعا ظنيا موجبا للعمل وثبوته بنقل الواحد غير ممتنع كخبر الواحد ولكنهم
يقولون وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلايل قاطعة ولم يوجد ههنا دليل قاطع يدل على وجوب
العمل به فلو ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل للقياس في اثبات اصول الشرع
لانه لا مدخل للراي في نصب الشرع ولا مدفع لهذا الا بان يقال وجوب العمل به ثابت بطريق
الدلالة بان يقال نقل الواحد للدليل الظني موجب للعمل قطعا كالخبر الذي تخللت واسطة
بين ناقله والرسول فنقل الواحد للدليل القطعي وهو الاجماع الذي لم يتخلل بين حاكيه وبين
ناقله واسطة اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من احتماله
في مخالفة المظنون به واذا ثبت وجوب العمل في هذه الصورة ثبت فيما اذا تخللت واسطة
او وسايط لعدم القايل بالفصل      ثم هو اي الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة
نصا فانه مثل الاية والخبر المتواتر فيكفر جاحده لانه اجماع لا خلاف فيه وفيهم عترة الرسول
واهل المدينة ثم الذي نص البعض وسكت الباقون لان السكوت في الدلالة دون النص
وبعد هذا التسوية اجماع عندنا لمن بعدهم ان كان بينا ثم اجماع من بعدهم على حكم لم يظهر فيه

خلاف من سبقهم فهو بمنزلة المشهور من الحديث ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف فانه بمنزلة خبر الواحد فيوجب
العمل دون العلم والامة اذا اختلفوا على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها باطل خلافا لبعض ايمتنا
فان عندهم يجوز احداث قول آخر لان السكوت عن قول آخر لا يدل على نفي قول آخر ولكنا نقول انهم
اذا اختلفوا على اقوال فالحق لا يعدو اقاويلهم لانهم اجمعوا على حصر الاقوال في الحادثة فلا يجوز ان
نظن بهم الجهل وقيل هذا في الصحابة خاصة لما لهم من الفضل والاول بقي واما الاجماع المركب
فالاجماع وكان الحكم مع مختلفا في نفسا احد الماخذين كما في نقض الطهارة عند وجود القي والمس
لكن بالقي عندنا وبالمس عنده فلو قدر عدم كونهما ناقضين لم يبق الاجماع لان الحكم ينتهي
بانتهاء سببه ولهذا سقط سهم ذوي القربى لانقطاع علته وهي النصرة وسقطت المؤلفة
قلوبهم والا لا نسخ بعد رسول الله عليه السلام واما عدم القايل بالفصل فانه نوعان احدهما ان يكون
منشأ الخلاف واحدا وذلك بان يثبت الاصل المختلف فيه ثم يثبت الحكم في الفروع بنتيجة الاجماع
كما يقال القدر مع الجنس علة فلا يجوز بيع قفيز جص بقفيزين منه ومن من الحديد بمنوين منه والصغر
علة لولاية الانكاح فيملك تزويج الثيب الصغيرة لعدم القايل بالفصل وهذا صحيح بمنزلة الاجماع
المنعقد في القوة واضعف منه ان يثبت فرعا من الفروع المختلف فيه ويتمسك بالاجماع في اثبات
حكم فرع الخصم من اصله كما يقال لا يجوز بيع قفيز جص بقفيزين منه لقوله عليه السلام ولا الصاع بالصاعين
فيجوز بيع الحفنة بالحفنتين اجماعا لعدم القايل بالفصل وهذا دون الاول في القوة لان ثبوت
الحكم في الفرع ولزومه على صحة الاصل لكن لا يدل على فساد اصل الخصم اذا لم يتعين الاصل لجواز
ان يكون الحكم معلولا بعلل متعددة ولانه ان ثبت بهذا المجموع ما لم يقل به احد فلو ثبت يلزم اجماع
الامة على الخطا ولانا نقول جاز ان يكون المخطي في احد المسلكين مصيبا في الاخر والاستحال
اجماعهم على الخطا والنوع الثاني ان يكون المنشأ واحدا كما في القي والمس بافضا الاجماع
وكان القي ليس بناقض بالنص فيكون المس ناقضا لان احدا لم يقل بشمول العدم ومثل هذا ليس
بحجة لما ذكرنا ان الحكم ينتهي بانتهاء سببه ولان السلف تمسكوا بالدليل في كل مسألة فلو كان مثل هذا حجة
لاثبتوا الحكم في مسئلة وتمسكوا بالاجماع في الباقي والله اعلم
القياس في اللغة التقدير يقال قست النعل بالنعل اي قدرته به ويقال تقاس الجراحة بالميل اذا
قدر عمقها به • وفي الشريعة كذا قد مر تفسير الاصل والفرع والحكم وقد اعترض على هذا
التعريف بان القياس يجري بين المعدومين وذكر الفرع والاصل في المعدوم فاسد اذ الاصل اسم
لشيء يبتنى عليه غيره وكذا الفرع اسم لشيء يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشيء وقيل في الجواب
عنه لا نمنع تفسير الاصل والفرع بهذا كذا قيل وفيه بحث والمعول عليه في تحديد ما

نقل عن الشيخ أبي منصور رحمه الله أنه إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر واختار لفظة الإبانة
دون الإثبات لأن القياس مظهر للحكم لا مثبت له لأن المثبت هو الله سبحانه وتعالى وذكر مثل الحكم ومثل
العلة احترازا عن لزوم انتقال الأوصاف وذكر لفظ المذكورين ليشمل القياس بين الموجودين والمعدومين
كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب بالعجز عن الفهم
والقياس حجة عقلا ونقلا اعلم أن القياس نوعان عقلي وشرعي فالعقلي
يستعمل في أصول الديانات وهو تعدية حكم المعلوم من الشاهد إلى الغائب ليستدل به عليه وهو
حجة وطريق لمعرفة العقليات عند أهل القبلة سوى بعض أهل الحديث والإمامية من الروافض
والحنابلة والمشبهة والخوارج إلا النجدات منهم وهو لا بد لمن أنكر القياس الشرعي أيضا سوى
الحنابلة وأما القياس الشرعي على ما ذكر تفسيره فعند جميع الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء
والمتكلمين هو جائز عقلا وواقع شرعا وقالت الشيعة والخوارج سوى النجدات منهم وبعضهم
النظام وجماعة من المعتزلة ورود التعبد به ممتنع عقلا وقال داود الظاهري وابنه والقاشاني
إنه ليس بممتنع عقلا ولكن الشرع لم يرد بالتعبد به بل منع من العمل بالقياس وكان باطلا وتمسك
نفاة القياس بآيات من كتاب الله تعالى مثل قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء
وقوله ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين وقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء أي ما تركنا من
شيء إلا وقد بيناه لكم فما لكم إليه حاجة فمن جعل القياس حجة لم يجعل الكتاب كافيا في الإبانة وتعلقوا
بالأخبار أيضا مثل حديث واثلة بن الأسقع أن النبي عليه السلام قال لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيما
حتى حدث فيهم أولاد السبايا فأفتوا برأيهم فضلوا وأضلوا ومثل حديث ... أنه
عليه السلام قال تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله وبرهة بسنة رسوله وبرهة بالرأي فإذا
فعلوا ذلك فقد ضلوا وبأن الحكم المطلوب بالقياس محض حق الله تعالى فلا يجوز إثباته بمثل هذا الدليل
الذي في أصله شبهة لأن من له الحق موصوف بكمال القدرة متعال عن العجز في إثبات حقه بما
فيه شبهة بخلاف أخبار الآحاد فإن أصلها قول الرسول وهو حجة قطعا وإنما تمكنت الشبهة
في طريق الانتقال فيؤثر مثل هذه الشبهة في انتفاء العلم اليقين ويخرج الخبر بها من أن يكون حجة
موجبة للعمل كالنص المؤول وبخلاف حقوق العباد فإنها تثبت بدليل في أصله شبهة
لعجزهم عن إثباتها بدليل قطعي وبأن مدار الشرع على الفرق بين المتماثلات في الأحكام
كإيجاب الغسل ... [illegible] ... الزنا دون القتل وكإيجاب الجلد
بالنسبة إلى الزنا دون النسبة إلى الكفر الذي هو أغلظ منه وكإيجاب القطع على سارق القليل
دون غاصب الكثير وعلى الجمع بين المختلفات كالجمع بين الردة والزنا في إيجاب القتل وكالجمع

كالجمع



من القائل والمظاهر والمفطر عمدا في إيجاب الرقبة وإذا كان كذلك لا يمكن معرفته بالرأي لكونه واردا
على خلاف موضوع الشرع فإن قضية القياس التسوية بين المتماثلات في أحكامها والاختلاف بين المختلفات
في أحكامها واحتج من أثبت القياس بالنقل والعقل أما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار أمر
بالاعتبار وهو رد الشيء إلى نظيره كذا حكي عن ثعلب وهو القياس بعينه إذ هو أخذ الشيء بنظيره
وقيل الاعتبار التبيين قال الله تعالى إن كنتم للرؤيا تعبرون أي تبينون والتبيين المضاف إلينا
هو إعمال الرأي في معنى المنصوص ليتبين له الحكم في نظيره كذا ذكر شمس الأئمة وقيل الاعتبار
الانتقال والمجاوزة مشتق من العبور يقال عبرت النهر أي جاوزته وذلك يتحقق في القياس
فإنه عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع وكان داخلا تحت الأمر فإن قيل لا نسلم أن الاعتبار
هو الانتقال بل هو الاتعاظ لتبادر الفهم إليه ولصحة نفيه عن القياس الذي لا يتعظ ولترتبه
في هذا النص على قوله يخربون بيوتهم الآية وإنما يحسن ذلك أن لو كان المراد الاتعاظ دون القياس
لركاكة قول القائل يخربون بيوتهم فقيسوا الذرة على البر وليس فيما ذكرنا دلالة على القياس فيحمل على
القياس في الأمور العقلية لا الشرعية أو على ما كانت علته منصوصة قلنا حقيقة الاعتبار الانتقال
والمجاوزة كما ذكرنا لا الاتعاظ فإنه يقال اعتبر فلان فاتعظ فيجعل الاتعاظ معلول الاعتبار والشيء
لا يكون معلول نفسه وأما تبادر الفهم إلى الاتعاظ دون غيره فممنوع وأما صحة نفيه عن القياس الذي
لم يتعظ فبالنظر إلى الحاصل لما أعظم المتقى صرات المقصود الأصلي من الاعتبار الاتعاظ فما أظهر
به قيل هو غير معتبر وأما الركاكة فمسلمة لو كان المأمور قياس الذرة على البر وليس كذلك
لأن المأمور به مطلق الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي أحد جهاته وذلك ليس بركيك كمن
إذا سئل عن مسألة فأجاب بما يتناولها وغيرها كان حسنا وأما قوله فيحمل على كذا قلنا
الأصل في الكلام إجراؤه على العموم ما لم يدل دليل الخصوص ولا دليل للتخصيص ومن النقل
حديث معاذ فإنه عليه السلام قال حين وجهه إلى اليمن بم تقضي يا معاذ قال بكتاب الله قال فإن لم
تجد في كتاب الله قال بسنة رسول الله قال فإن لم تجد في السنة قال أجتهد برأيي فقال الحمد لله
الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله فلم ينكر عليه في قوله أجتهد رأيي بل مدحه عليه السلام على
ذلك وأما المعقول فهو أن الاعتبار واجب بالنص وهو قوله فاعتبروا يا أولي
الأبصار ثم نقول إن أريد به الاعتبار عاما في المثلات وغيرها فيكون دليلا بعبارته أن
القياس حجة وإن أريد به الاعتبار في المثلات يجب ثبوته أيضا دليلا على أن القياس
حجة بدلالته وبيانه أن التأمل فيما أصاب من قبلنا من المثلات بأسباب نقلت
عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء واجب والقياس نظيره بعينه إذ فيه اشتراك

في العلة توجب الاشتراك في المعلول وانما سماه دليلا معقولا لان الوقوف عليه يحصل بالتامل في معنى اللغة الظاهر
النص وصيغته    وكذلك التامل في حقايق اللغة لاستعارة غيرها اي لاستعارة غير الفاظها الدالة عليها
بالوضع او لاستعارة تلك الالفاظ لغير موضوعاتها سايغ فكذلك القياس لانه نظيره لان التامل في حقايق اللغة
ليعرف على طريق المجاز ليستعير اللفظ في غير موضوعه لما ان اقترانها على اللسان ولا وضعا وعنه نفسه وكذلك التامل
في معنى النص لاثبات حكم في نظيره ليكون [illegible] عند نفسه فكان البابان واحدا غير ان المصير الى احدهما السامع
صاحب الشرع وفي الاخر العرب كذا ذكر شمس الايمة    وبيانه اي بيان التامل في النص لاستخراج المعنى الذي هو
مناط الحكم باشارة الشارع يتحقق في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الحديث وروي من الحديث بالرفع والنصب وعلى
التقديرين لابد من اضمار بدليل حرف الباء فانه يقتضي فعلا للملصق بواسطتها مما [illegible] فيه وقد ذكرت
في المعاوضات فيضمر فعل يناسبها فكان معنى رواية الرفع بيع الطعام بالحنطة بطريق حذف المضاف واقامة
المضاف اليه مقامه ومعنى رواية النصب وهو مختار المصنف بيعوا الحنطة والحنطة اسم مكيل قوبل بجنسه حيث
قال الحنطة وقوله مثلا بمثل حال لما سبق من الاحوال شروط فان الطلاق يتعلق بالركوب كما يتعلق بالدخول في
قوله ان دخلت الدار راكبا فانت طالق فيكون المعنى بيعوا بهذا الوصف وهو التماثل والامر للايجاب كما مر والبيع
مباح بالاجماع فينصرف الامر الى الحال التي هي شرط اي اذا اردتم بيع الحنطة بالحنطة فبيعوا بهذا الشرط ولا
يبعد ان يكون الشيء مباحا ويجب رعاية شرطه عند الاقدام عليه كالنكاح فانه مباح والاشهاد شرط عند
الاقدام عليه والمراد بالمثل المذكور في الحديث القدر اي الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات وفي غيرهما
بدليل ما ذكر في حديث اخر كيلا بكيل وهذا لان المماثلة على الاطلاق غير مراد بالاجماع اذ لا يشترط
التساوي في جميع الصفات والجنايات فيعلم ان المراد به المثل المقيد وهو المماثلة بالكيل واراد بالفضل الفضل
على القدر لان الفضل لا يتصور قبل المماثلة والمماثلة الكاملة في القدر فيكون الفضل على القدر [illegible] والربوا اسم
لزيادة هي حرام وهي فضل مال لا يقابله عوض في معاوضة مال بمال فثبت باشارة النص ان حكمه وجوب
التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم النص    وهذا حكم النص والداعي اليه كذا اذا عم
حكم النص فلا بد لهذا الحكم من سبب داع اليه ما هو ثابت بهذا النص واذا تاملنا وجدنا الداعي اليه
القدر والجنس لان ايجاب التسوية بين هذه الاموال يقتضي ان يكون امثالا متساوية كيلا يقتضي الى التكليف
بما ليس في الوسع ولا تكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى اذ كل محدث موجود
بصورته ومعناه والكيل يسوي بينهما في الذات والجنس في المعنى    وسقطت قيمة الجودة بالنص
وهو قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء وبالاجماع ايضا فانه لو باع قفيز بر جيد بقفيز بر ردي
ودرهم على ان يكون الدرهم بمقابلة الجودة لا يجوز ولو كانت الجودة متقومة ينبغي ان يجوز كما في مال
الربوا ولان ما لا ينتفع به الا بهلاكه فمنفعته في ذاته والاشياء الستة المذكورة في الحديث كذلك
فكانت منفعتها في ذواتها لا في صفاتها فلم يكن لاوصافها
متقوم وفي الحقيقة قوله وسقطت قيمة الجودة [illegible]
عايدا الى [illegible] المماثلة [illegible] حقيقة [illegible]





المقارنة بين البدلين في الوصف يجعل استوايهما قدرا وجنسا فاذا لم يثبت المماثلة لا يظهر الفضل كما في الجيد والدني
تعالى وانما يلزم ذلك ان لو بقيت قيمة الجودة في هذه الاموال بل سقطت بالنص    وهذا حكم النص عرفنا
باشارته دون الراي ووجدنا الارز وغيره كالدخن والجص والمكيلات امثالا متساوية فكان الفضل على المماثل
فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته على طريق الاعتبار وهو
نظير المثلات اي العقوبات فان قوله تعالى هو الذي اخرج الذين كفروا من ديارهم من جزيرة العرب الى الشام
لاول الحشر في الاخراج من الديار عقوبة كالقتل فان قوله تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا
من دياركم فالتخيير بينهما دليل على انه بمنزلة القتل والكفر صلح سببا للاخراج لانه صلح سببا للقتل
فيصلح ان يكون سببا له لانه بمنزلته واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة لان الاول يدل على ثان بعده
والحشر الثاني اجلاء عمر اياهم من خيبر الى الشام وقيل الحشر الثاني يوم القيمة لان الحشر يكون بالشام
ثم دعانا اي دعانا قوله تعالى الى الاعتبار وهو التامل في معاني النص بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار للعمل بما اي
للعمل بما وضح لنا من المعنى فيما لا نص فيه فنعتبر احوالنا باحوالهم فنحترز عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل
ما نزل عليهم وكذلك ههنا اي في مسئلتنا هذه في الشرعيات لاستخراج مناط الحكم باشارة صاحب
الشرع ليعمل به فيما لا نص فيه    واما الجواب عما تمسكوا فهو ان الكتاب تبيان لكل شيء لان ما ثبت بالقياس
مضاف الى الكتاب وبهذا اجاب عن الاية الظاهرية [illegible] القياس في الكتاب على ان المراد بالكتاب في الايتين اللوح
المحفوظ كذا ذكره عامة المفسرين    واما الجواب عن حديث [illegible] فانهم لا يقيسون في نصب الشرايع بما
لم يكن في التورية بل كان فيها واما القياس الذي نحن بصدده فانه في التحقيق اظهار لما كان ورد به النص
في نظاير او انهم قاسوا باعتبار الصورة دون المعنى كما يكون من اصحاب الظواهر وفرقهم بين حق الله
وحق العبد وسقوط الشبهة القتل محض حق الله تعالى لانه لا دار ما هو حق له والله تعالى موصوف بكمال
القدرة ومع ذلك الطريق العمل بالراي فيه انما لتحقيق معنى الابتلاء ولانه ليس في وسعنا ما هو اقوى
من ذلك وهذا المعنى بعينه موجود في الاحكام وكذا فرقهم بين الخبر والعلة لا يفوت اذ الوصف الذي هو علة
عندنا موجب للعلم كما ان الخبر اصله موجب للعلم وهذا لان الوصف كالخبر والتعليل كالرواية وكما احتمل الرواية
الغلط احتمل التعليل الغلط فلا فرق بينهما واما الفرق بين المتماثلات فلافتراقها في المعاني التي هي مناط الحكم
واستعار صلاحية ما توهمه الخصم جامعا لوجود معارض في الاصل او الفرع واما الجمع بين المختلفات فلاشتراكها
في معنى جامع او الاختصاص كل من المختلفات بعلة صالحة لحكم [illegible] عند اختلاف الصور ولان يجد نوع
الحكم لان يعلل بعلل مختلفة    والاصول في الاصل معلولة اي قابلة للتعليل هذا اختلف العلماء في ان
وصف يصلح لاضافة الحكم اليه الا لمانع من النص والاجماع في البعض فمنع التعليل بالجمع ويقتصر على
عدم فيه المانع وقال بعضهم وهو عامة مثبتي القياس هي معلولة الا ان الاصل فيها التعليل ولكن بوصف قائم
الدليل على تمييزه من بين ساير الاوصاف في كونه علة للحكم
[illegible] بعض اصحابنا [illegible] وقال بعضهم هي معلولة في الاصل
[illegible] الا باختيار الوصف المؤثر من بين ساير الاوصاف [illegible]

الشروع تمييز الوصف المؤثر من اقامة الدليل على ان النص الذي يريد تعليله في الحال معلول في نفس مذهب القاضي ابي زيد وفخر
الاسلام وشمس الائمة كذا في الميزان والعلة في اصطلاح الفقهاء هي المعنى الذي يتعلق به حكم النص كذا في التقويم
تمسك اهل المقالة الاولى بان النص قبل التعليل يثبت الحكم بصيغة اللغة ولا يدل النص على المعنى الشرعي لغة ولهذا
اختص به الفقهاء دون اهل اللغة وبالتعليل يتغير ذلك ويصير الحكم للمعنى الشرعي ثم المعنى الشرعي بمنزلة
المجاز من الحقيقة فلا يجوز ترك الحقيقة الا بدليل الا ترى ان الاوصاف متعارضة يعني كل وصف غير ما يقتضيه الآخر
والتعليل بجميع الاوصاف بان يجعل الكل علة واحدة غير ممكن لان ذلك لا يوجد في غير المنصوص عليه فالتعليل
به يوجب انسداد باب القياس اصلا وبان يجعل كل واحد علة على حدة غير ممكن ايضا لافضائه الى التناقض وبكل
وصف معين غير ممكن لانه يحتمل ان يكون هو العلة ويحتمل ان لا يكون والمحتمل لا يكون حجة اذ الحجة لا تثبت بالشك فكان
الوقوف عن التعليل هو الاصل الا اذا قام دليل يرجح بعض الاوصاف فح يجوز ولان الحكم لما تعلق بكل الاوصاف التي
يشتمل عليها النص فالتعليل بالبعض تخصيص فلا يثبت الا بدليل والحاصل ان التعليل لا يجوز الا بما يثبت عليه بالنص او الاجماع
تمسك اهل المقالة الثانية بان من لم يجعل القياس حجة ولا يصير حجة الا بان يجعل اوصاف النص علة كان جواز التعليل
اصلا في كل نص لان الدلائل الدالة على حجية القياس لا تفصل بين نص ونص ولما صار التعليل اصلا ولا يمكن بجميع الاوصاف
لانسداد باب القياس ولا بواحد منها مجهول لعدم جواز الترجيح بلا مرجح صارت الاوصاف كلها صالحة لصحة اثبات الحكم
بكل وصف الا ان يمنع مانع بان عارض بعض الاوصاف بعضها او يخالف نصا او اجماعا واما الجواب عن قولهم التعليل بكل وصف محتمل
والمحتمل لا يثبت الحجة فان يقول لما صار القياس حجة شرعا صار التعليل اصلا بكل نص لتعميم الحكم لكن يبقى في كل وصف احتمال
انه غير مراد فلا يترك الاصل بالاحتمال وعن قولهم التعليل تغيير الحكم وترك الحقيقة فان يقول اثر التعليل في اثبات
الحكم في الفرع لا في تغيير حكم الاصل اذ الحكم في الاصل باق بعد التعليل على ما كان قبله فلم يكن فيه تغيير الحكم ولا ترك
الحقيقة بل فيه تقرير باظهار المعنى الذي يحصل به طمأنينة القلب وتمسك اهل المقالة الثالثة بان التعليل شرع
للتعدية ثم والحجة عندنا ان تعريفنا بانه يجوز التعليل بعلة قاصرة والتعليل بجميع الاوصاف يسد باب القياس
كما بينت فلا بد من دليل يميز وصفا من سائر الاوصاف للتعليل وذكر شمس الائمة ان الصحابة بعد ما اختلفوا
في الفروع اختلافهم في الوصف الذي هو علة في النص اذ كل ادعى ان العلة ما قاله فكان ذلك اتفاقا منهم على ان
احد الاوصاف هو العلة فلا يجوز التعليل بجميع الاوصاف لانه يخالف الاجماع بل بواحد فلا بد من دليل يميزه
تمسك اهل المقالة الرابعة بان دليل التمييز شرط عندنا ايضا كما قلتم الا ان عندنا دليل التمييز انما شرط عند
ان نفي الاصالة كما ستبين ان شاء الله تعالى لكن يحتاج قبل بيان دليل التمييز والشروع في التعليل الى اقامة الدليل على
كون النص الذي يريد تعليله معلولا في الحال ليس بمقتصر على مورده بل يتعدى حكمه الى غيره كالحكم الثابت
بالخارج من السبيلين تعدى الى مثقوب السرة فحجته تعليله بعد ما وصفناه ودليل على كونه علة
قول الشيخ مع انه لا بد من دلالة التمييز ولا بد قبله لكن من قيام الدليل على انه للحال شاهد لمعلول وذلك
ان الاصل في النصوص ما ذكر من التعليل الا انه ثابت من طريق
الظاهر وقد وجد من النصوص ما هو غير معلول بالاتفاق ويحتمل
ان يكون هذا النص المعين من تلك الجملة فلا يصح التمسك
والالزام به على الغير مع هذا الاحتمال لان الظاهر لا يصلح



حجة للدفع لا للالزام حتى صار التعليل على قيام الدليل على كونه معلولا اصلا صالحا للعمل ان لم يصح الالزام به على
الغير على مثال استصحاب الحال فانه صالح حجة دافعة لا ملزمة وبيان ذلك في الذهب والفضة فان حكم
الربا ثابت فيهما بالنص وهو معلول عندنا بعلة الوزن مع الجنس والكلام فيه بعد التعليل وقال
انه ليس بمعلول فلا يصح منا الاستدلال بان الاصل في النصوص التعليل بل لا بد من اقامة الدليل
على انه في الحال معلول والدليل عليه ان هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله عليه السلام يدا بيد والتعيين
من باب الاحتراز عن الربا كوجوب المماثلة يعني كلا الحكمين متعلق بمعنى واحد الا ترى ان تعيين احد
البدلين شرط في كل عقد احترازا عن الدين بالدين وانه منهي لنهي النبي عليه السلام عن الكالي بالكالي
ووجب التعيين في البدل الآخر ايضا لاشتراط المساواة لما ان للنقد مزية على النسيئة عرفا فيجب
الاحتراز عن شبهة الفضل الذي هو ربا بقوله عليه السلام انما الربا في النسيئة وقد وجدنا حكم التعيين
متعديا عنه الى غيره حتى شرط التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام عند اتحاد الجنس واختلافه
لتحصيل التعيين وثبت جميعا فيمن اشترى حنطة بعينها بشعير بغير عينه غير مقبوض في المجلس انه باطل وان
كان موصوفا لان ترك التعيين في احد البدلين يفوت المساواة في اليد باليد فثبت انه معلول بالاجماع قوله
فشرطه ان لا يكون الاصل الخ اعلم انه لا بد من الاصل والفرع والعلة والحكم في هذا الباب فنقول الاصل
في القياس عند اكثر الفقهاء والنظار هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز بالبر في تحريم بيعه
متفاضلا كان الاصل هو البر عندهم وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص
او اجماع وقيل هو الحكم في المحل المنصوص عليه وهذا النزاع لفظي لامكان اطلاق الاصل على كل منها لابتناء
حكم الفرع على الكل واما الفرع فهو المحل المشبه عند الاكثر كالارز في المثال المذكور وعند البعض هو
الحكم الثابت فيه بالقياس وهذا اولى لانه الذي يبتني على الغير ويفتقر اليه دون المحل واذا ثبت هذا
فنقول لما كان المراد بالاصل في قوله ان لا يكون الاصل النص المثبت للحكم بمعنى الخصوص التفرد اي منفردا
بحكمه من بين العامة لا يشاركه غيره لا الخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع عن القياس والباء في
بحكمه بمعنى مع وفي بنص آخر للسببية والمختص بتعين غيره ذكره والضمير راجع الى الاصل اي يشترط ان لا
يكون النص المثبت للحكم مختصا مع حكمه بذلك المحل بسبب نص آخر يدل على الاختصاص بذلك المحل
مثل قوله عليه السلام في خزيمة فانه مختص مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بمحل وهو خزيمة بسبب قوله تعالى
واستشهدوا شهيدين فانه لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل
في موضع كان مختصا به وان كان المراد منه محل الحكم فمعنى الخصوص التفرد ايضا والباء في بحكمه صلة الخصوص
وفي بنص آخر للسببية اي يشترط ان لا يكون محل الحكم مختصا بحكمه بسبب نص آخر مثل خزيمة فانه متفرد
بقبول شهادته وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا الآية وعلى هذا الوجه يدل عبارة التقويم
ويحتمل ان يكون المراد من الخصوص خصوص الجمع اي انه خص من
بطريق الكرامة حتى منع عن القياس في الزوجة الحاق الغير به ابطال
كرامته سواء كان ذلك الغير مثله او فوقه او دونه في الفضيلة

المخصوص فانه لا يمنع عن القياس والنص الاخر دليل المخصوص والمخصوص منه غير بدّ لو كونه يعني يشترط ان لا يكون محل الحكم
مع حكمه مخصوصا عن قاعدة عامة كخزيمة وقصة خزيمة ان النبي عليه السلام اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن ثم
جحد الاعرابي استيفاء الثمن وقال هلم شهيدا فقال عليه السلام من يشهد لي فقال خزيمة بن ثابت انا اشهد لك يا رسول الله
وقال ع يشهد لي ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تأتينا من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر وادا الثمن على الاعرابي
وشهد لخزيمة ... قال العلامة مولانا حافظ الدين رحمه الله انما اختص بهذه الكرامة من الحاضرين لفهمه جواز
الشهادة للرسول عليه السلام بناء على انه تولى في افادة العلم بمنزلة العيان والشرع قد جعل السماع في بعض الاحكام
بمنزلة العيان فكان قول الرسول اولى بذلك فان لا يكون معدولا به اي الشرط الثاني ان لا يكون الاصل اي حكمه معدولا
به عن القياس والضمير في به راجع الى الاصل والباء للتعدية لان العدول لازم وهو الميل عن الطريق ولا يتأتى
المجهول عنه الا بالباء ويكون معناه بالباء معنى الغا علاك وشرطه ان لا يكون حكم الاصل عادلا عن سنن القياس اي مائلا
يعني الكون على خلاف القياس لانه اذا كان مخالفا للقياس لا يمكن الحاق الغير به لانه الخارج عن القياس مع ان تعدية
احدها ما استثني وخص من قاعدة عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص كتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده وثانيها
ما شرع ابتداء ولا يعقل معناه فلا يقاس عليه غيره لتعذر العلة كاعداد الركعات في نصب الزكوات وهذا
القسم يسمى معدولا به عن القياس تجوزا اذ لم يسبق له عموم قياس حتى يسمى خارجا عن القياس وثالثها القواعد المستدأة
العديمة النظير لا يقاس عليها غيرها مع انها يعقل معناها لانه لم يوجد لها نظير خارج عما تناوله النص او الاجماع وتسميتها
خارجا عن القياس تجوز ايضا وذلك كرخص السفر والمسح على الخفين فان المسح شرع لعسر النزع وتيسير الحاجة
الى الصحابة ... ذلك لان القياس على العمامة والقفازين وما يستر جميع القدم ورابعها ما استثني عن قاعدة سابقة
تطرق الى استثنائه معنى يجوز ان يقاس عليه كل مسألة شاركت المستثنى في علة الاستثناء عند علماء الاصول
خلافا لبعض اصحاب ابي حنيفة ... بيانه ... فتبين بهذا ان المراد من العدول به عن القياس ما يخالف القياس
من كل وجه فانه اذا كان موافقا له من كل وجه يجوز القياس عليه كالمستحسنات ومثال المعدول به عن القياس
بقاء الصوم مع الاكل ناسيا فان القياس يوجب ان يفسد صومه لان الاكل ضد الصوم والشيء لا يبقى مع ضده
لان النسيان لا يعدم الفعل ... ناسيا ... وكما في الصلوة ناسيا يفسد صلوته
كما لو تركه ذاكرا الا ان كون النسيان غير مؤثر في افساد الصوم ... الاعرابي تم على صومك
فانما اطعمك الله وسقاك وهذا الحكم معدول به عن القياس لا مخصوص من النص ... قواعد الفطر
مدخل كما زعم بعض مشايخنا ان ... عند ... مخصوص بحديث الاعرابي والمخصوص يقبل التعليل فيعلل
بعدم القصد ويلحق بالخاطي والمكره والنائم الذي صب الماء في حلقه وعند بعض مشايخنا هو
مخصوص بطريق الكرامة كخزيمة بحيث لا يجوز الحاق غيره به وكلاهما ليس بصحيح فان في تعليل النبي ... بان
الحكم فيه وسقاك اشارة الى ان الناسي لم يكن ... النص العام لان الفعل غير مضاف اليه فلم يكن موجبا

لكن الاكل لم يكن جناية ... طريق الكرامة ...
بحر الحاق غير الاعرابي به ولحق ... ناسيا بالاكل ...
فعلم انه معدول عن القياس لا مخصوص ولا بحق الحاق الخاطي ...

---

والمكره والنائم به لان عذرهم دون عذر الناسي لانه من جهة صاحب الشرع بخلاف عذرهم فانه من جهة العباد
وان يتعدى الحكم الشرعي الى آخره الشرط الثالث تعدية حكم شرعي بعينه بغير تغيير الى فرع هو نظير الاصل
ولا نص في ذلك الفرع فالضمير في بعينه عائد الى الحكم اي الحكم الشرعي بعينه بغير تغيير والضمير في نظيره راجع الى
الاصل المفهوم من التعدي وفي فيه الى الفرع وهذا الشرط وان كان شروطا في الحقيقة لتضمنه اشتراط التعليل
وكون الحكم شرعيا وعدم تغييره ومماثلة الفرع الاصل وعدم وجود النص في الفرع لان الكل لما كان راجعا
الى تحقيق التعدية فانها تتم بالجميع جعل الكل شرطا واحدا وانما شرط التعدية لان التعليل بعلة قاصرة لا يجوز
وكذا الى فرع هو نظير الاصل لان القياس هو التسوية بين امرين ولا تحقق الا في محل قابل له والتسوية لا تتصور
في شيء واحد وانما اشتراط ان يكون المتعدي حكما شرعيا لانه مذهب جمهور الفقهاء وقال ابن سريج من
اصحاب الشافعي والقاضي ابو بكر الباقلاني لا يشترط بل يجري القياس في الاسامي واللغات وهو مذهب جماعة من
اهل العربية قالوا لو عرفنا ان اهل اللغة اطلقوا اسم الزنا على جماع بقصد به سفح الماء دون الولد
واللواطة مثله في هذا المعنى وكان زنا وبالزنا يجب الحد فكذا باللواطة قلنا الاسامي كلها توقيفية
بالحديث وعلم آدم الاسماء كلها فيمتنع ان يثبت شيء منها بالقياس ولان الاسامي وضعت دالة على المسميات
فالمقصود بها تعريف المسمى لا تحقيق وصف فيه الا ترى انهم سموا الزجاج الذي يقر فيه المائعات قارورة
اخذا من القرار ولا يسمون الكوز والحوض قارورة وان قر فيه الماء ... بهذا ان اللغة وضع كلها وتوقف كلها ولا مدخل
للقياس فيها وهذا معنى قول الشيخ ... لا يستقيم التعليل لاثبات الزنا للواطة اي للاصل ان الحكم يجب ان يكون شرعيا
يستقيم ذلك وكذلك يشترط ان يكون حكم النص بعينه من غير تغيير في الفرع بزيادة وصف او سقوطه لان المساواة
بين الاصل والفرع واجب والتغيير ينافي التسوية مع التغيير اثبات حكم اخر في الفرع غير حكم الاصل وهذا لا يجوز فكذلك
لا يستقيم التعليل لاثبات صحة ظهار الذمي كما ذهب اليه الشافعي فانه قال موجب الظهار الحرمة والذمي اهل
للحرمة كالمسلم وهو من اهل الكفارة لانه من اهل الطعام والاعتاق فيصح ظهاره وان لم يكن اهلا للصوم
لا يمنع ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح مع هذا قلنا هذا التعليل باطل لان حكم الظهار
في حق المسلم حرمة متناهية بالكفارة ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة في حق الذمي لانه ليس من اهل الكفارة فلو صح
ظهاره لتثبت حرمة مطلقة غير متناهية فيكون تغيير الحكم الاصل في الفرع وهو باطل وانما قلنا انه
ليس باهل للكفارة لان المقصود من الكفارة التطهير ولهذا ترجح فيها معنى العبادة حتى تتأدى بالصوم الذي
هو عبادة محضة والكافر ليس باهل للتطهير ولا لاداء العبادة بخلاف العبد فانه اهل لها الا انه عاجز عن التكفير
بالمال لفقره حتى لو اعتق واصاب مالا كانت كفارته بالمال وكذلك يشترط المماثلة بين الاصل والفرع لان
القياس محاذاة بين الشيئين في الحكم والعلة وذلك لا يتحقق الا في المتماثلين ولذلك لا يصح التعليل لتعدية
حكم الناسي في الفطر الى الخاطي والمكره كما فعله الشافعي ... حيث قال ان الناسي لما لم يقصد الفطر يجعل

فعله نظرا ... وكذا الخاطي لم يقصد الفطر ولا الفعل فلان
لا يكون فعله نظرا ... وكذا المكره على الفطر لان الاكراه اذا كان
بغير حق ينقل فعله الى الحامل عليه واذا استقل ... فعل الناسي ...

لما اضيف فعله الى صاحب الشرع لم يبق له فعل لانه لا مساواة بين الناسي والخاطي والمكره في
العذر وعدم القصد لان الانسان مجبول على النسيان لا صنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه
بوجه وكان سماويا منسوبا الى صاحب الحق من كل وجه فلم يصلح لفوات حقه لصدوره من جهته
فجعل الركن قائما باعتباره فاما الخطا فلا ينفك عن تقصير من جهة الخاطي بترك المبالغة
في التحرز ولهذا تجب الدية والكفارة بقتل الخطا والاكراه حادث بصنع العبد غير منسوب
الى صاحب الحق ولهذا لا يحل له الاقدام على الفطر وهذا معنى قول الشيخ لان عذرهما
دون عذره اي عذر الناسي فتعدية الحكم من الناسي اليهما تعدية الى ما ليس بنظيره فتكون
فاسدا وكذلك يشترط خلو الفرع عن النص لان في القياس ابطال النص لان خالفه التعليل
لا يكون مبطلا للنص ولا يفيد لان وافقه لان النص يغني عن التعليل واعلم ان التعليل
للتعدية الى موضع فيه نص لا يجوز عند عامة مشايخنا سواء علل وفاق النص الذي في
الفرع او خلافه لما ذكرنا وعند الشافعي ان كان على خلاف النص كان باطلا وان كان على
وفاقه او مثبتا لزيادة كان النص ساكتا عنها يجوز التعليل ويكون مؤكدا وبيانا لموجب
النص واختار مشايخ سمرقند ان التعليل على موافقة النص يجوز من غير ان يثبت
فيه زيادة وهو الاشبه لان فيه تاكيد النص على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا
بالتعليل الا يرى ان السلف كانوا يتكلمون بالتمسك بالنص والمعقول في حكم واحد ولم
ينقل عن احد في ذلك نكير وكان ذلك اجماعا على جوازه     ولا يشترط الايمان اي لا
يجوز التعليل لشرطية الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل
كما فعله الشافعي لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره بالتقييد كما ذكرنا في فصل البيان
والشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل اي يبقى حكم النص بعد التعليل في الاصل على
ما كان قبله لان تغير حكم النص بالراي لا يجوز لانه لا يعارضه وذلك مثل ما قال الشافعي
ان السباع التي لا يؤكل لحمها تلحق بالخمس الفواسق حتى لو قتلها المحرم شيئا ابتداء لا
يجب عليه شيء كما في الخمس لان النبي عليه السلام استثنى الخمس اذ في طبعهن الايذاء فكل ما يكون
من طبعه الايذاء كان مستثنى من النص بمنزلة الخمس وتعليله هذا التعليل فاسد لانه لو
جعلت الاستثناء باعتبار معنى الايذاء خرج المستثنى من ان يكون محصورا في عدد
الخمس وكان فيه تغيير حكم النص المعلل وذا لا يجوز وكذلك يجوز شرط الخيار فوق ثلثة
ايام باعتبار ان شرع الخيار للنظر والناس يتفاوتون في الحاجة الى مدة النظر فوجب
ان يكون مفوضا الى رايهم ويجوز فوق ثلثة ايام كما جاز بثلثة ايام وهذا القبيل لان فيه ابطال



حكم النص وهو التقدير بثلثة ايام كذا ذكر شمس الائمة والخصم لا يمنع عدم انحصار الحكم في الخمس
او الثلث على تقدير التعليل وانما ينكر كون ذلك تغييرا لان الحكم في الفرع ثابت بالنص بل هو ثابت
بالتعليل مع ان بعض مقادير الشرع لا يمنع الزيادة كما في اقل الحيض وما ذكر فخر الاسلام
من الامثلة في اصوله ليس بسديد لانه لا يحصل بتغيير حكم النص الذي في الفرع لا تغيير حكم
النص المعلل يعرف بالتامل وقيل تعليل حرمة الربا في الاشياء الاربعة بالقوت كما قال
مالك من هذا القبيل لاقتضائه عدم الحكم في الملح وهذا ليس بقوي     وانما خصصنا
القليل الى آخره هذا جواب عما يرد نقضا على هذا الاصل وهو ما ذكر ان يقال انكم قد غيرتم
بالتعليل حكم النص في قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فان النص يعم القليل
والكثير لانه محلى باللام الجنس وهو يوجب الحرمة في القليل الذي لا يكال كما يوجبها في الكثير الذي
يكال وقد خصصتم القليل منه بالتعليل حيث علقتم الحرمة بصفة الكيل ولو علقت بها
لم يبق النص متناولا للقليل لانه ليس بمكيل فكان هذا تغيير الموجب بالتعليل لا تعدية الحكم
فقال في جوابه وانما خصصنا القليل بدلالة الاستثناء لا بالتعليل وذلك لما عرف ان
المستثنى منه في النفي اذا لم يكن مذكورا يقدر على وفق المستثنى منه تحقيقا للاستثناء
فانه لا يصلح الا في الجنس من حيث الحقيقة ولهذا قال محمد في الجامع ان كان في الدار الا زيد
فعبده حر ان المستثنى منه حيوان حتى لو كان فيها حيوان غير حمار يحنث ولو كان فيها ثوب
لم يحنث وههنا نحن بصدد استثناء الحال بقوله الا سواء بسواء اذ المراد منه حال التساوي
في الكيل والمذكور في صدر الكلام هو العين واستثناء الحال من الاعيان لا يصح بطريق
الحقيقة وان كان يصح بطريق المجاز بان يجعل منقطعا بمعنى لكن ولكن خلاف الاصل
فدلت ان الاستثناء لم يقع عن الاعيان ولا الاعواض بل لا بد من تضمين الاحوال من احوال البيع
فثبت عموم صدر الكلام بهذه الدلالة في الاحوال وعموم الاحوال للطعام حال التساوي
والتفاضل والمجازفة اذ لا حال لبيع الطعام بالطعام سوى هذه الاحوال الثلث في الكثير
لان المراد بالتساوي هو المساواة في الكيل بالاجماع والتفاضل عبارة عن فضل احد
المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة والمفاضلة فكان اول الكلام
دليلا على ان اوله لم يتناول القليل فصار التغيير بالنص لا حاصلا بدلالة النص صالحا
للتعليل اي موافقا له وهو منصوب على الحال او خبر صار ولانه اي لان التعليل يعني حصل
التغيير بدلالة النص وهو ان القليل ليس بمراد وتعليلنا بالكيل بعد التخصيص حتى لا

وذكر [illegible]

ولو ثبت بعده [illegible]

حق الربوا فيما دون الكيل موافق له لان التعيين حصل بالتعليل        وانما سقط حق الفقراء الى اخر هذا جواب
ايضا عما يرد نقضا على هذا الاصل وهو انا قلنا انه نفي لتعليل النص اوجب الشاة في الزكوة بصورتها ومعناها للفقراء لانه
اوجب الصدقة للفقراء بمجموع قوله النبي عم بقوله في خمس من الابل شاة ولما جاز الاضافة كانه قال اوجبت الشاة للفقراء
ان ممتحة كالدار المشفوع للشفيع والحق المستحق يوجب رعاية صورة ومعنى كما في ساير حقوق العباد
وقد سقط حق الفقراء عن صورتها بالتعليل بالمالية حيث جوزتم دفع القيمة في الزكوة وفي هذا تغير الموجب
تعويبا لحكمه وكفر باطلا فاشار الى الجواب بقوله انما سقط حق الفقراء في الصورة بالنص الا بالتعليل اي سقط حقهم في
الصورة باذن صاحب الحق بالنص الا بالتعليل واعلم ان لمشايخنا في جواب هذا السؤال طريقين احدهما الا انا ابطلنا
الحق المستحق عن الشاة لانه لاحق للفقراء في الصورة الا ترى انه لو ادى واحد منها جاز بالاجماع فلو كان حقهم متعلقا
بالصورة لما جاز كما لو ادى خمسة دنانير عن خمسة دراهم على اصل الخصم والثاني ما مال اليه المصنف من اصحابنا ان للفقراء
في الزكوة حق يعتبر بالتعليل اذ لو كان لهم حق لما جاز التصرف في الجارية المشتراة للتجارة بعد الحول قبل اداء الزكوة كالجارية
المشتركة ولما جاز اكل الطعام وجب فيه الزكوة قبل ادائها ولما جاز التصرف في مال الزكوة بعد وجوبها بغير اذن الامام
بل الزكوة عبادة خالصة لله تعالى كالصلوة والحج لا يجب للعباد بوجه لا يورث كما الاشتراك وهو شأن في معنى العبادة
ثم حق الله تعالى وان كان لا يقبل التغير كحق العباد الا ان حقه ههنا سقط عن الصورة بمعنى انه ثابت باقتضاء النص لا
بالتعليل وذلك انه تعالى وعد لارزاق العباد بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واوجب لنفسه حقا في مال الاغنياء
بالنصوص الموجبة للزكوة ثم امر الاغنياء بصرف هذا الحق الى الفقراء ايفاء للرزق الموعود ثم انه مطلق
المال لان المعين لا يرد حوايجهم مختلفة كثيرة لا يندفع الا بمطلق المال ولا يحتملها مال معين وكذا الامر بصرف
هذا المال المسمى اليهم مع ان حاجتهم في مطلق المال دليل على الاذن باستبدال حقه ضرورة كالسلطان يجيز
اولياءه بجواين مختلفة ثم امر بعض وكلائه بانجازها من مال معين لم يكن ذلك اذنا باستبدال هذا
المعين وهذا معنى قول الشيخ ثم امر بانجاز المواعيد من ذلك المسمى الى اخره وانما يجوز الكار عن الشاة بالاجماع
باعتبار انها مال متقوم مطلق الا باعتبار انها مال مقيد مسمى لان مطلق المال هو الموعود ونقيضها تحصل
الموعود ثم وذاب ابت انه عند اداء الشاة بصورتها يا ده ثم من حيث انها متقومة لا من حيث انها شاة
كان الشاة وغيرها في ذلك سواء فافاد التجويز بطريق الدلالة كذا طريقه البرغرية        وركنه ما جعل
علما على حكم النص اي ركن القياس ما جعل علما اي الشي الذي جعل علما على حكم النص وركن الشيء جانبه الاقوى
في اللغة وفي عرف الفقهاء ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء كما انه للقياس قيام الا بالمعنى الذي هو مناط الحكم
كان هو ركنا فيه وانما سماه علما لان الموجب الحقيقي هو الله والعلل امارات على الاحكام وكذا ذلك المعنى معرفا للحكم وهو
معنى العلم ثم هو علم على الحكم في الفرع عند اكثر مشايخنا لان الحكم في الفرع مضاف اليه لا الحكم في الاصل عندهم
وعند مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين هو علم على الحكم في الفرع والاصل لان الحكم
فيهما مضاف اليه عندهم        مما اشتمل عليه النص يعني ينبغي ان يكون ذلك المعنى
المعنى الذي جعل علما من الاوصاف التي يشتمل عليها النص اما بصيغته كاشتمال نص
الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق



على العجز عن التسليم لما كان مستنبطا من النص لابد من ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة        وجعل
الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده الضمير في له وحكمه راجع الى النص وفي بوجوده الى ما والباء للسببية
اي جعل الفرع نظيرا للنص اي المنصوص عليه في حكمه بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع وهو
احتراز عن العلة القاصرة وذكر بعض المحققين ان ركن القياس الاصل والفرع وحكم الاصل
والوصف الجامع اما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه وهذا احسن لان القياس يتوقف
على المجموع الا ان الشيخ اكتفى بذكر الجامع اذ بحصوله يحصل الثلاثة الباقية        ويجوز
ان يكون اي المعنى الجامع جاز ان يكون وصفا لازما للاصل مثل الثمنية التي جعلت علة
لوجوب الزكوة في الحلي وهي صفة لازمة للذهب والفضة فقلنا تجب الزكوة فيهما سواء كانا
صا غتين صياغة تحل ام تحرم كما تجب في غير المصوغ لانها انما تجب في غير المصوغ للثمنية
باصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حليا ومثل الطعم جعله الشافعي علة
للربوا وهو وصف لازم بخلاف تعليلنا بالكيل فانه غير لازم لانه يختلف باختلاف
عادات الناس في الاماكن والاوقات        وعارضا اي جاز ان يكون المعنى وصفا عارضا كقوله عم
للمستحاضة وهي فاطمة بنت حبيش توضئي وصلي وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق
انفجر والانفجار صفة عارضة لان الدم موجود في العروق بدون صفة الانفجار        واسما اي
جاز ان يكون المعنى اسما فانه عليه السلام علل بالدم بوصف الانفجار والدم اسم لا صفة فعلل الانتقاض
الطهارة بالدم ليدل على اعتبار النجاسة وبالانفجار ليدل على الخروج لتعلق الانتقاض
بهذين الوصفين        وجليا وخفيا اي يجوز ان يكون ذلك الوصف جليا مثل الطواف جعل
علة لسقوط النجاسة المدة او سؤر الهرة وسواكن البيوت وخفيا مثل الجنس والقدر في الاشياء الستة او
المراد من الجلي المعنى القياسي ومن الخفي المعنى الاستحساني        وحكما اي يجوز ان يكون ذلك المعنى حكما
من احكام الشرع فانه عليه السلام علل بقضاء دين الله بقضاء دين العباد في حديث الخثعمية ارايت
لو كان على ابيك دين فقضيتيه اما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق والدين
حكم شرعي لانه عبارة عن وصف في الذمة وذلك شرعي لا حسي وقال بعض الاصوليين لا يجوز
التعليل بالحكم الشرعي لان الحكم الذي فرض علة ان كان متقدما على الحكم الذي جعل معلولا
لزم تخلف الحكم العلة عنها فلا يصلح علة وكذا ان كان متاخرا لان المتاخر لا يكون علة وكذا
ان قارنه اذ ليس جعل احدهما علة للاخر اولى من العكس وقال الجمهور منهم يجوز لما ذكرنا من
حديث الخثعمية        وفردا وعددا اي يجوز ان يكون المعنى فردا مثل تعليلنا لربوا النسيئة
بالجنس او الكيل ويجوز ان يكون عددا كتعليلنا حرمة التفاضل بالقدر والجنس وكتعليل عليه السلام

في المناصصة حيث اعتبر الشيئين اسم الدم وصفة الانفجار كما ذكرنا    ويجوز ان يكون في النص وغيره
اي يجوز ان يكون المعنى في النص المعلل كالطواف والطعم فانهما مذكوران في الحديث ويجوز
ان يكون ثابتا في غير المنصوص عليه ولكنه من ضروراته نحو ما روي انه عليه السلام نهى
عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فالرخصة معلولة لاعدام العاقد وفقره
واحتياجه وذلك غير مذكور في النص لان الاعدام معنى في العاقد لا في السلم لكنه ثابت
بضرورة النص لان السلم يقتضي عاقدا والاعدام صفة وكان ثابتا باقتضاء النص
فيكون كالثابت بعينه وهذا التعليل يصح على مذهب من نفى حتى يتعدى به من المؤجل الى الحال
اما عندنا فلا يجوز لثبوته بخلاف القياس فلا يقاس عليه غيره وذكر في الميزان انهم اختلفوا
في اشتراط كون الوصف قائما بمحل الحكم فعند مشايخ العراق هو شرط لا يستدل الا بالعلل
العقلية كالحركة علة لصيرورة الذات متحركا ويستحيل ان يكون الحركة في محل علة
لتحرك ذات اخرى وكذا في الشرعية وعند مشايخنا ليس بشرط فان البيع والنكاح
والطلاق ونحوها علل لثبوت الاحكام في المحال وهذه العبارات قائمة بالعاقدين
وكذا كون الشخص محتاجا علة لجواز السلم والاجارة وهذا الوصف قائم بالعاقد
ولان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام وقيام الدليل بالمدلول ليس
بشرط كالعالم دليل وجود الصانع    ويجوز ان يكون الوصف علما صالحا
الى اخره اعلم انه لا خلاف ان جميع اوصاف النص لا يجوز ان يكون علة لان جميعها
لا يوجد الا في المنصوص عليه فيؤدي الى انسداد باب القياس واتفقوا ايضا على
عدم جواز التعليل بكل واحد من الاوصاف لانه لا تأثير لجميع الاوصاف في الحكم
واتفقوا ايضا على انه لا يجوز التعليل باي وصف شاء من غير دليل لما فيه من رفع
الابتلاء وقصد المجتهدين ثم النص يصلح دليلا على العلة بلا خلاف سواء دل
عليه بطريق التصريح كقوله عليه السلام اقم الصلوة لدلوك الشمس او بطريق التنبيه والايماء
كقوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه وكقول الراوي سها رسول الله فسجد وزنى
ماعز فرجم وكذا الاجماع يصلح دليلا عليها بالاجماع وعند عدم النص
والاجماع اختلفوا فيما يصلح دليلا عليها فقال اهل الطرد هو الاطراد وهو
وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه تأثير لان ظواهر الدلائل
التي جعلت القياس حجة تقتضي جواز التعليل بكل وصف الا انه اذا لم يكن
مطردا دل على عدم اعتبار الشرع اياه لان تخلف الحكم عن العلة امارة

النقض وذلك غير جائز عن صاحب الشرع ولان العلل امارات والموجب في الحقيقة
هو الله تعالى فلم يشترط ان يكون معقولة المعنى بل يشترط ان يتميز عن ساير الاوصاف بدليل
قطعي او ظني والاطراد يصلح لذلك لان الدوران مهما حصل حصل العلم او الظن عادة
لان المدار علم الداير وقال جمهور الفقهاء من السلف والخلف لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراد
كما يوجد بين الحكم والعلة يوجد بين الشرط والحكم فلم يكن بد من معنى تعقل وهو ان يكون
الوصف صالحا للحكم ثم يكون معدولا والمراد بصلاحه ملايمته اي موافقته ومناسبته
للحكم غير ناب عنه كما اضاف الفرقة في الاسلام بعد ان يصير الى اباء الاخر لانه يناسبه
لا الى الاسلام لانه ناب عنه اذ الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهو المراد
من قول الشيخ وهو ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله وعن السلف فانهم
كانوا يعللون باوصاف مناسبة للاحكام غير مباينة واختلفوا في تفسير العدالة
فعندنا عدالته بالتأثير وهو ان يكون لجنس ذلك الوصف تأثير في جنس ذلك الحكم
في موضع اخر نصا او اجماعا وقال بعض اصحاب الشافعي عدالته بكونه مخيلا
اي موقعا في القلب خيال القبول ثم يعرض بعد ذلك على الاصول بطريق
الاحتياط لا الوجوب ليتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة لان الاثر
ما يعلم بطريق الحس ولا يوجبه العقل ايضا لان ثبوت الوصف علة بالشرع
لا بالعقل اذ العقل لا يهتدي اليه فيجب الرجوع الى شهادة القلب فاذا تخايل
في القلب اثر القبول كان ذلك حجة للعمل كما اذا اشتبهت القبلة ولم يتبين عليها
دليل وجب الرجوع الى شهادة القلب ثم يعرض على الاصول للاحتياط كالشاهد
يعرض على المزكي لكن الاولى هنا ان يعرض حتما لا احتياطا لانه يتوهم ان يعرض ثم بعد
امد لا اهلية ما يبطل الشهادة من فسق او غيره فاما الوصف لا يحتمل مثله ليثبت الصلاحية
عندهم بالملاءمة على ما بينا والعدالة بالاخالة وقال بعضهم عدالته بالعرض حتى اذا كان
مطردا سليما عن النقوض والمعارضات كان معدولا كما ان عدالة الشاهد تثبت بالعرض على
المزكي فاذا عرضت ولم يجرحه المزكي يجب العمل به وادنى ذلك اصلان اذا انتهينا الى علم معين
العرض على الاصول ان تتأيد بقوانين الشرع ما يطابقها وتسلم عن المبطلات والعوارض فقد
شهدت الاصول بصحته وصار حجة وقال صاحب القواطع مثال شهادة الاصول قولنا
لا يجب الزكوة في اناث الخيل لانها لا تجب في ذكورها فالاصول شاهدة لهذه العلة
لانها مبنية على التسوية بين الذكور والاناث في الوجوب وعدمه ونحن نقول انا نحتاج الى

لا المطلق الطرد [illegible]

[illegible]

اثبات صح عليه ما لا يحتمل ولا يجانس وهو الوصف وما لا يحتمل فانا نعلم بان الذي ظهر
في موضع من المواضع الاثر لا انا نعرفنا صدق الشاهد باحترازه عن محظور دينه ونستدل
به على منعه من الكذب ايضا لانه محظور دينه وكذلك نعرف الصانع جل جلاله بآثار
صنعه كما اشار اليه في آيات كثيرة واما الاخالة فهي مجرد الظن والظن لا يغني من الحق
شيئا ولا نقال الظن معتبر في الشرع كخبر الواحد والقياس لانا نقول المعتبر هو الظن
الذي قام الدليل على اعتباره في وجوب العمل لا مطلق الظن ولم يقم ههنا دليل على
اعتباره شرعا وغايته انه يجعل بمنزلة الالهام وهو لا يصلح الالزام على الغير لانه
باطن لا يطلع عليه غيره فلا يكون حجة على الغير كالتحري فقد بني ادلة الشرع على الظاهر
حتى يقف عليه كل واحد وهذا مما لا يقف عليه غير صاحبه ولانه دعوى لا ينفك
عن المعارضة لان للخصم ان يقول خايل في قلبي انه فاسد وخيالك انه على
صحيح وهذه معارضة لازمة لا تندفع بوجه واذا لم ينفك عن المعارضة لم يكن
حجة اذ المعارضة لا تجيز في الحجج الشرعية لكونها امارة الجهل وكذا العرض على الاصول
لا يصلح دليلا لانه عبارة عن تصحيح شهادة هذا الوصف في الاصول
فيحصل به كثرة النظائر وبكثرة النظائر لا تحدث قوة في الوصف كان هذا
اذا انضم اليه امثاله لا تظهر به عدالته وقولهم فايدة العرض
معرفة عدم ما ينقض الوصف ويعارضه غير مسلم لانها انما تحصل اذا كان
الاصول محصورة وليست كذلك واما قولهم بين الشاهد والوصف
بانه يتوهم ان يعترض بعد اصل الاهلية ما يبطل الشهادة بالفسق
بخلاف الوصف باطل لان الوصف بعد كونه ملايما يبقى الاحتمال في
اصله لان الشرع جعله علما لا انه لم يصر علة بذاته بل بجعل الشرع
كالاكل ناسيا مع صلاحه علة للافطار لم يجعل علة له
كتعليلنا بالصغر اما الخ هذا نظير التعليل بوصف ملايم موثر اعلم
ان ولاية الانكاح في النساء بدون رضا المولى عليها مبنية
مرتبة على الصغر عندنا وعند الشافعي على البكارة فعنده للاب
ان يزوج البكر البالغة كرها لوجود البكارة كما في البكر الصغيرة وعندنا
ليس له ذلك لفوات وصف الصغر وعنده ليس له ان يزوج بنفسه الثيب الصغيرة بدون
رضاها لفوات البكارة كالثيب الكبيرة وعندنا له ذلك لوجود وصف الصغر



والتعليل بوصف الصغر ملايم لان الصغر موثر في الاثبات ولاية المناكح لان ولاية الانكاح لم تشرع الا على
وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه مع حاجته الى مقصوده كالنفقة تجب على
الولي حقا للعاجز عنها والصغر مورث للعجز وكان التعليل لاثبات الولاية بالصغر تعليلا بوصف ملايم وموثر
ايضا لانه ظهر اثر الصغر في ولاية المال بالاجماع واما لم تكن للبكارة والثيابة اثر في ذلك وهذا معنى قول الشيخ
كتعليلنا بالصغر الخ والمناكح جمع منكح اسم الزمان او المكان من النكاح اي ولاية تثبت وقت النكاح او في مكان
النكاح او جمع منكح بمعنى المصدر من الانكاح ومجيء المصدر على وزن المفعول قياس في المزيد وعن الميداني المناكح
جمع منكوحة والقياس المناكيح بحذف الياء تخفيفا اي الصغر موثر في ولاية انكاح المنكوحات
بانه الطواف اي اشار بانه الطواف في الحكم المعلل به وهو سقوط نجاسة الهرة نحله الطواف في لم يجمع الهرة ليست
بنجسة الحديث فان الطواف موجب للضرورة وهي تعمل في الاحوال وصون الاواني عنها والضرورة موثرة
في التخفيف وسقوط الخطر بالنص مثل قوله الا ما اضطررتم اليه وقوله فمن اضطر غير باغ الآية فثبت
ان هذا التعليل موافق لتعليل صاحب الشرع دون الاطراد وهذا رد لمذهب اهل الطرد وقد
بينا فساد هذا المذهب لان الوجود ويسمى اتفاقا اي وجود الحكم عند وجود الوصف في جميع
طرق الاتفاق والعدم عند العدم قد يقع اتفاقا فان سرط فان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فلا
يصلح الوجود والعدم عند العدم دليلا على صحة العلة اعلم ان اهل الطرد اتفقوا على ان الطرد
دليل الصحة لكنهم اختلفوا في تفسيره فقال بعضهم الحكم عند وجود الوصف في جميع الصور وقال بعضهم
هو الوجود عند الوجود والعدم عند العدم وقال بعضهم لا تصير حجة الا بدوران الحكم معه وجودا
وعدما والنص قايم في الحالين ولا حكم له اي حال وجود الوصف وعدمه كقوله عليه السلام لا يقضي القاضي
وهو غضبان فانه معلول بشغل القلب لانه يحل له القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب لا يحل له
القضاء عند شغله بغير الغضب وهذا لا يكاد يوجد الا نادرا فكيف يجعل اصلا وقد ذكرنا وجه
فوايد مع فساده ومن جنسه التعليل بالنفي اي ومن جنس الاطراد التعليل بالنفي وكذا
وكذا من حيث ان كل واحد منهما احتجاج بما لا يصلح دليلا لان عدم الوصف لا ينافي وجود وصف اخر يثبت
الحكم به لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى وهذا معنى قول الشيخ لان استقصاء العدم لا يمنع الوجود بوجه
اخر اي عدم العلة لا يمنع وجود علة اخرى ولان العدم ليس بشيء وما ليس بشيء لا يصلح علة للاحكام ولان العدم
لا يكون علة الا في الوجود ووجود وصف لا يمنع وجود وصف اخر يثبت الحكم به فكيف يمنع العدم كقول الشافعي
اي التعليل بالنفي مثل قول الشافعي في النكاح بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال واشبه الحدود فلا ينعقد بشهادة
النساء كالحدود وفي الاخ اذا ملك اخاه لا يعتق عليه لانه ليس بينهما بعضية كابن العم اي ابن العم فلا يعتق كابن العم
الا ان يكون سببا معينا استثناء من قوله ومن جنسه التعليل بالنفي من جنس الطرد اي التعليل بالنفي

١٢٧

لا يصلح حجة الا ان يكون السبب معتبرا في نفسه ولهو الحقيقة جواب عما ايكم قد علقتم بالنفي في مواضع من قول علمائنا
في دار المغصوب انه ليس بمضمون لانه لم يغصب وهذا لان الضمان في الغصب سببا وحدا وهو الغصب
فيصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم الضمان والاحتجاج باستصحاب الحال الاستصحاب
في اللغة طلب الصحبة يقال استصحبه الكتاب وغيره لا ادع عنه فقد استصحبه وسمي هذا النوع استصحابا
لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا له وفي الشرع هو الحكم بثبوت
امر في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول وقيل هو الحكم ببقاء حكم ثابت بدليل غير معترض
لبقائه ولا للزوال ويحتمل للزوال لكنه التبس علينا حاله ثم اعلم ان استصحاب حكم عقلي او استصحاب حكم شرعي
ثبت تابيدا او توقيتة نصا او ثبت مطلقا وبقي بعد وفاة النبي عليه السلام واجب العمل لقيام دليل
البقاء وعدم الدليل المزيل قطعا ولا خلاف في عدم جواز العمل بالاستصحاب اذا كان قبل التامل والاجتهاد
وانما الخلاف في الاستصحاب بحكم الحال لعدم دليل معتبر بطريق النظر والاجتهاد بقدر الوسع مع احتمال قيام
الدليل فقال جماعة من اصحاب الشافعي والشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند انه حجة ملزمة
متبعة في الشرعيات وقال كثير من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وجماعة من المتكلمين انه ليس بحجة اصلا
لا لاثبات امر لم يكن ولا لابقاء ما كان على ما كان وقال القاضي ابو زيد والشيخان وصدر الاسلام
ومن تابعهم انه لا يصلح حجة لاثبات حكم مبتداء ولا للالزام على الخصم ولكنه يصلح لابقاء العذر والدفع
... ولا يصح الاحتجاج به على الاطلاق بالنص ... ان البطلان ... احتكم
... احتملته ... فرجح ... صوتا ... الوضوء عند الاشتباه وهو
حجة الاستصحاب بالاجماع وهو انه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث جاز له اداء الصلاة
بذلك الوضوء ولم يلزمه وضوء اخر وكذا لو تيقن بالحدث ثم شك في الوضوء بقي الحدث وكذا اذا
تيقن بالنكاح ثم شك في الطلاق لا يزول النكاح وهذا كله استصحاب والمعقول وهو ان الحكم متى
ثبت بدليل ولم يثبت له معارض قطعا يبقى بذلك الدليل ايضا لانه طلب المجتهد المزيل ولم يظفر
به فالظاهر عدمه وهذا النوع اجتهاد لا يترك باجتهاد اخر مثله بلا ترجيح ويكون حجة على الخصم واحتج
من لم يجعله حجة اصلا بان المستصحب ليس له دليل عقلي ولا شرعي على ثبوت الحكم في موضع الخلاف فان
العقل لا يدل على بقاء الحكم الشرعي بعد ثبوته وكذا دليل الشرع لا يدل على بقائه بعد ثبوته اذ
البقاء لا يضاف الى الموجب بل حكمه الثبوت لا غير ولئن ان الدليل المثبت لحكم الشرع لا يوجب
بقاءه كالايجاد لا يوجب البقاء حتى صح الافناء بعد الايجاد ولو كان موجبا للبقاء لما تصور الافناء
بعد الايجاد لاستحالة الفناء مع المبقي فعلم ان البقاء ثابت بناء على العلم بالدليل المزيل والاصح حجة
على الغير لكنه لما بذل جهده في طلب المزيل ولم يظفر به جاز له العمل به اذ التكليف بحسب الوسع وذلك

وكل مسمى حجة

علمك

115

كما جاز له العمل بالتحري عند الاشتباه ولا يجوز العمل به لغيره واما الجواب عما استدل الخصم من المسايل
وهي مسئلة النكاح من حيث ... وحكم الوضوء طهارة موبدة بدليل انه لا يصح توقيت هذه الاحكام صريحا
فانه لو قال تزوجتك على ان يثبت الحل الى مدة كذا او توضأت على ان يثبت الطهارة الى وقت كذا لا يصح
بل يفسد العقد والشرط ولو لم يكن هذه الاحكام موبدة لجاز توقيتها الا ان هذه الاحكام
مع كونها موبدة يحتمل السقوط بالمعارض على سبيل المناقضة كالفسخ للبيع والطلاق للنكاح والطهارة
للحدث فقبل وجود المعارض كان لها حكم التابيد فكان بقاؤها بالدليل الاول لا بالاستصحاب فيصلح حجة على
الغير وهذا هو الجواب عن الحديث ثم بين الشيخ مسئلة تخرج على القولين فقال وعلى هذا قلنا في الشقص
من الدار اذا بيع فطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ان يكون ما في يد الشفيع من الدار ملك
الشفيع كان القول للمشتري حتى ان الشفيع ما لم يقم بينة على ان ما في يده ملكه لم يستحق الشفعة
عندنا لانه يتمسك بالاصل فان اليد دليل الملك ظاهرا فهو لا يصلح حجة للالزام وعند الشافعي يستحق الشفعة
من غير ان يقيم بينة وان ما في يده ملكه لان التمسك بالاصل حجة للدفع والالزام جميعا عنده وانما وضع
المسئلة في الشقص لبيان موضع الخلاف فان الشفعة في الجوار ليست بثابتة عنده والشقص من
الجزء النصيب ... ان المثبت ليس بحقيقي اي الدليل المثبت للحكم لا يكون دليلا على بقائه
وهذا دليل على ان الاحتجاج بالاستصحاب من جنس ما لا يصلح دليلا وذلك في كل حكم ان الاستصحاب
او الاحتجاج به انما يصح في كل حكم عرف ثبوته بدليل ثم وقع الشك في زواله كان استصحاب حال البقاء على ذلك
اي يجعل حال البقاء مصاحبا للثبوت موجبا اي ملزما يصح الاحتجاج به على الخصم عنده ولا يكون حجة ملزمة
عندنا لكنه حجة دافعة في كل حكم كذا والاحتجاج بتعارض الاشباه هذا عطف على قوله والاحتجاج
باستصحاب الحال يعني كالاحتجاج من جنس الاطراد الاحتجاج بتعارض الاشباه هو انتفاء الحكم الاصلي في
المتنازع فيه بناء على تعارض الاصلين اللذين يمكن الحاقه بكل واحد منهما وهو فاسد ايضا لانه في الحقيقة
احتجاج بلا دليل وذلك مثل قول زفر في غسل المرافق انه ليس بفرض في الوضوء لان من الغايات ما يدخل
في المغيا ومنها ما لا يدخل ... المسح ... في اعوا
ثم هذه الغاية وهي قوله الى المرافق شبه بكل واحد من القسمين لدخول حرف الغاية عليها فلشبهها بالقسم
الاول يدخل ولشبهها بالقسم الثاني لا يدخل وليس احدهما ... اولى من الاخر فلم يكن الغسل واجبا فلا يجب
بالشك هذا عمل بلا دليل اي الاحتجاج بهذا الطريق عمل بلا دليل لان ما ادعى من ثبوت الشك
عمل ... لانه امر حادث فلا بد له من دليل فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا انه امر حادث فلا بد له
من دليل ايضا فان قال دليله دخول بعضها في المغيا وعدم دخول بعضها فيه قلنا ... هذا المسائل
... لا ... اعلم قلنا ... لان العلم ... الشك لا يجعلان ... فقد اشتبه

... السعان

... العاية الليل

بالجهل وانه لا دليل معه فعرفنا ان حاصله احتجاج بلا دليل وان اكثر ما في الباب ان الاشتباه
متعارضة وان تعارضها يحدث الشك والاثر الشك في التوقف وترك الميل الى احدهما ما لم يقم
دليل الترجيح اما الحكم بنفي وجوب الغسل والكفارة التقويم والمثمن وغيرهما ففيه بحث اذ للخصم ان يقول
دليل الترجيح عدم الدخول ههنا وهو ان الاصل عدم الوجوب          والاحتجاج بما لا يستقل
الى اخره اي هذا الاحتجاج حسن الاطراد ايضا الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم
بل يحتاج الى انضمام وصف اخر اليه يقع الفرق به بين المقيس والمقيس عليه باطل مثل قول بعض اصحاب الشافعي
في مسألة مس الذكر انه حدث ناقض للوضوء لانه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول
فهذا القياس لا يستقيم الا بزيادة وصف في الاصل وهو يبول وبه يقع الفرق بين الاصل والفرع وبه يثبت
الحكم في الاصل ومثل هذا ليس بتعليل لا ظاهرا لانه ليس على موافقة تعليلات السلف ولا باطنا لانه لا تاثير
لمس الفرج في الاصل اي فيقيس عليه حتى ان الفرق وقع بالوصف الزائد فيها باعتبار انه جعله لا تاثير ولم يوجد
ذلك في الفرع ولو لم يعتبر انضمامه البول يبقى القياس مس الذكر على مس الذكر وذلك باطل لعدم الاصل
والاحتجاج بالوصف المختلف اي هو من جنس الاطراد ايضا مثل تعليل اصحاب الشافعي لبطلان الكتابة
الحالة بانه عقد لا يمنع جواز الاعتاق عن الكفارة فلا يصح كالكتابة كاتب او عوضه ويلزم عليه اقامة الدليل على ان
الكتابة الصحيحة تمنع جواز الاعتاق عن الكفارة على فساد الكتابة فهل اقامة الدليل والالزام على الخصم
كان الاستدلال به فاسدا          والاحتجاج بما لا شك في فساده اي هذا الاحتجاج من جنس الاطراد ايضا
وذلك مثل تعليل اصحاب الشافعي في ان الثلاث ناقص العدد فلا يجوز به الصلوة كما دون الاية وذكر في المختفي ان قراءة
الفاتحة ركن للامام والمقتدي جميعا والمنفرد فالواجب على العاجز عن الفاتحة ان يقرأ سبع ايات من القرآن متوالية
فان لم يحسن فمتفرقة فان لم يحسن شيئا من القرآن يسبح ويهلل بعدد الفاتحة فهذا ما لا يخفى فساده على من له ادنى
فطانة قال صاحب القواطع بعد ذكر هذا النوع وساير انواع الطرد وهو الفاسد وعندي ان الاشتغال
بامثال هذا تضييع الوقت العزيز ومثل هذه التعليلات لا يحسن ان يكون معتصم الفقهاء ومناط شرايع
الرفيع بل هو ضلة للمستبدين عن سبيل الرشد ومسالك الحق في ذلة الدين وضلة في العقل والله العاصم بمنه
والاحتجاج بلا دليل اي هذا الاحتجاج من جنس الاطراد ايضا وهو حجة للنافي عند البعض لان الدليل
انما يحتاج اليه اذا ادعى حكما شرعيا وهو الوجوب او الندب ونحوهما اما النفي فليس بحكم شرعي اذ النفي عبارة
عن العدم والعدم ليس بشيء ولان التوقف امر عارض فالمثبت يحتاج الى الدليل لا النافي لانه متمسك بالاصل
وهذا باطل عند الجمهور لقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم
اخبر عن اليهود والنصارى انهم نفوا دخول المسلمين الجنة واثبتوا دخول اليهود والنصارى ثم امر نبيه عليه السلام بطلب
الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا ولان النفي احكام الشرع كالاثبات فان البقاء وجوب صوم



شوال وصلوة الضحى لصوم رمضان وصلوة الظهر في الاحكام التي ثبتت الا بادلتها فمن ادعى حكما من اثبات
او نفي فعليه اقامة الدليل ولا دليل لا يصلح دليلا الا انه نفي الدليل ونفي الشيء لا يحتمل ان يكون اثباتا لذلك الشيء
فان قيل لا دليل نفي للدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة لانه لا واسطة بين النفي والاثبات
قلنا انما يكون دليلا اذا كان النافي عالما بجميع الادلة فاما من لا علم له بذلك فهو جاهل بالدليل لا عالم بانتفاء الدليل
ولهذا صح هذا النوع من الاحتجاج من صاحب الشرع بقوله قل لا اجد فيما اوحي الى محرما الاية لانه هو الشارع
فيها دفعة بعدم الدليل الموجب للحرمة على الذين كانوا يحرمون السائبة والوصيلة والبحيرة والحامي دليل
قاطع على عدم الحرمة اذ لا يجري عليه السهو والعجز او الكتمان بخلاف العجز لانهم والسهو يعتريهم
ومن ادعى علم كل شيء فهو سفيه او مجنون لا يناظر معه وكيف احد على هذه الدعوى مع قوله تعالى وما اوتيتم من العلم
الا قليلا كذا في شرح المنار ومن شرع في العمل بلا دليل اضطر الى التعليل لانه اذا لم يعمل بالدليل فلا بد من ان
يقلد غيره والتقليد باطل لان الله تعالى ذم الكفرة بذلك بقوله انا وجدنا اباءنا على امة الاية واتباع الاصحاب
في الصحيح ورجوع العامي الى قول المفتي والحاضر والقاصر الى العدول ليس من هذا القبيل لان التمييز بين الشيء
ومعنى الاخذ يقع الاستدلال بدلالة المعجزة فوجب تصديقه وكذا ثبوت الاجماع بقول الرسول وكذا قول
المفتي والشاهد ثابت بالنص والاجماع فلم يكن تقليدا الا ان شرطه علم المجتهد وقد ثبت الحجة فيهما وكذا هو حق
المجتهد لانه لا يجوز ان يقلد غيره ولا يعارض ما قال ابو حنيفة لا خمس في العنبر لانه لم يرد به الاثر وهذا احتجاج
بلا دليل لانا نقول قد ذكر انه بمنزلة السمك والسمك بمنزلة الماء ولا خمس في الماء وهو اشارة الى معنى
مؤثر بعين ان القياس لا يجب فيه الخمس فما كان اصله في يد العدو وحوته ايدينا قهرا وغلبة والمستخرج
من البحر لم يكن في يد العدو قط لان قهر الماء يمنع قهر غيره على ذلك الموضع والقياس ان لا يجب الخمس في شيء
وانما يجب في بعض الحيوان بالاثر ولم يرد اثر فيه بخلاف القياس ليعارضه وبترك القياس فوجب العمل بالقياس
وجملة ما يعلل له اربعة الى اخره هذا بيان حكم القياس فانه لما فرغ من بيان شرطه وركنه شرع
في بيان حكمه فقال وجملة ما يعلل له اي جميع ما يقع التعليل لاجله اربعة اقسام الاول اثبات الموجب اي السبب
او وصفه والثاني اثبات شرط الحكم او وصفه والثالث اثبات الحكم او وصفه والرابع تعدية حكم معلوم
بسببه وشرطه واوصاف معلومة مثال الاول اختلاف الفقهاء في ان الجنس بانفراده هل يحرم البيع
نسيئة ام لا وهذا اختلاف وقع في موجب الحكم ولم يصح اثبات كون الجنس موجبا للحكم بالراي لانا لا نجد اصلا
نقيسه عليه ولا نقيسه بالراي ايضا وانما يكون الجنس بانفراده محرما باشارة النص او دلالته او اقتضائه
لما بينا انه ثبت باشارة النص على حرمة الربوا القدر والجنس على ما مر وقد وجدنا تحريم الربوا حكما
يستوي فيه شبهة بحقيقة بالخبر وهو ما روي انه عليه السلام نهى عن الربوا والريبة اي عن الفضل الخالي
عن العوض وشبهته وبالاجماع فانهم اتفقوا على ان من باع صبرة حنطة بصبرة حنطة وغالب رايهما انهما
سيان لا يجوز لاحتمال الفضل ولو لم تكن الشبهة ملحقة بالحقيقة لجاز البيع لعدم تحقق الفضل الحقيقي وقد

وقد وجد نافي النسيئة شبهة الفضل وهو الحلول في احد الجانبين لان النقد خير من النسيئة وله حكم المال وفي لهذا
يُبذل المال بمقابلته ولم يسقط اعتباره لكونه حاصلاً بصنع العباد بخلاف صفة الجودة لكونها حاصلة
بصنع الله تعالى وبما وجد ناسبه الفضل في النسيئة لابد ان تضاف الى سبب وقد وجدت شبهة العلة لان العلة
هي القدر والجنس من حيث انه بعض العلة اخذ شبهة العلة فاثبتنا شبهة الربو لشبهة العلة احتياطا
لباب الربو وهذا معنى قول السلف بالجنسية تحرم النسآء وصفة السوم في زكوة الانعام
هل احتمال اثبات صفة الموجب ابتداء اي لا يجوز اثبات هذه الصفة بالقياس ابتداء بل يستدل على اشتراطه وعدم
اشتراطه بالنص اعلم ان صفة السوم في الانعام اي النعم شرط لوجوب الزكوة عندنا خلافا لمالك هو يحتج باطلاق قوله
عليه السلام في خمس من الابل شاة من غير تقييد بوصف ونحن نحتج بقوله عليه السلام ليس في الابل الحوامل
صدقة وبقوله عليه السلام ليس في البقر المثيرة صدقة وبقوله في الابل السائمة شاة فصار النماء شرطا بهذه الاخبار والشهود
في النكاح هذا نظير الشرط فالشهادة شرط لانعقاد النكاح عند عامة العلماء خلافا لمالك فانه شرط عنده الاعلان فلا يجوز
اثباته بالقياس بل بالنص وهو قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود وشرط العدالة والذكورة فيها اي في الشهود وهذا
نظير صفة الشرط فان عند الشافعي صفة العدالة والذكورة شرط حتى لا ينعقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين وشهادة
الفساق وعندنا لا ينعقد لقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل وعندنا كلاهما ليس بشرط لاطلاق قوله تعالى فان لم يكونا
رجلين فرجل وامرأتان ولاطلاق قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فلا يجوز اثبات هذه الصفة بالقياس بل بالنص
والبتيراء هذا نظير الحكم الركعة الواحدة غير مشروعة صلوة عندنا وعند الشافعي مشروعة حتى جوز الوتر بركعة
فلا يجوز اثبات شرعيتها بالقياس بل ثبت شرعيتها بما روي عن النبي عليه السلام انه قال صلوة الليل مثنى مثنى
فاذا خشيت الصبح اوتر بركعة وعند الكل شرعيتها بمكة لا تثبت كان يوتر بثلاث لا يسلم الا في اخرهن
وبما روي عن محمد بن كعب القرظي انه عليه السلام نهى عن البتيراء وبما قال ابن مسعود ما اجزأت ركعة قط والاستدلال
بان السفر سبب لسقوط شرط الصلوة فلو كانت الركعة الواحدة صلوة لسقط في الفجر الشطر ايضا ولم يسقط
علم انه غير مشروع وصفة الوتر هذا نظير صفة الحكم اختلفوا في صفة الوتر انه واجب او سنة بعد اتفاقهم
انه مشروع ولا مدخل للرأي فيه فقال ابو حنيفة انه واجب لقوله عليه السلام ان الله تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر فحافظوا ولقوله عليه السلام الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي انه سنة لقول علي
الوتر ليس بحتم كالصلوة المكتوبة ولكن سنة وقوله عليه السلام ثلث كتبت علي وهي سنة لكم الوتر والضحى والاضحى والرابع تعديه الى آخره اي الرابع من جملة ما تعلق به
تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه وزاد القاضي الامام ابو زيد ولا اجماع ولا دليل فوق الرأي فيه فان قيل وقد جعل
التعدية شرط القياس بنفسه وان تعدي الحكم الى آخره وذلك يقتضي ان يتوقف القياس عليه ويكون حكما على القياس
وجعلها هنا حكم القياس وذلك يقتضي تأخرها عنه ووجودها به وبين الامرين تناف قلنا المراد من كون التعدية شرطا
اشتراطكونها حكما له وقيل المراد بكون التعدية شرطا انها شرط للعلم بصحة القياس لا شرط نفس القياس
والتعدية حكم لازم اي لازم للتعليل عندنا حتى لا يجوز التعليل بدون التعدية كالتعليل بالعلة القاصرة وعند الشافعي يجوز



ان يقبل التعليل بدون التعدية ويكون قياسا ويجوز ان لا يفيد التعدية ويكون مقتصرا على محل النص فكان القياس
والتعليل عندنا واحدا وعنده التعليل اعم من القياس لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل في
بالثمنية وهو قول طائفة من اصحابنا وثمرة الخلاف تنبني على ان الحكم في المنصوص عليه ثابت بالعلة عنده
وهو قول مشايخ سمرقند منا بعده وعندنا الحكم في المنصوص لا يثبت بالعلة بل بعين النص لان التعليل
الصحيح لتغيير حكم النص فكيف يصح الابطال قالت المجوزة ان صحة تعدية العلة موقوفة على صحة العلة
في نفسها فلو توقف صحتها في نفسها على صحة تعديتها لزم الدور وهو باطل ولان التعليل لما صار حجة بالاجماع
وجب ان يكون موجبا كسائر الحجج فاذا تعلق به الايجاب فان كانت الحجة عامة اوجب الحكم على العموم والا
اوجبته على الخصوص وهذا لان دلالة كون الوصف حجة وهي الملاءمة والتأثير والاخالة او العرض
على الاصول لا تقتضي التعدية بل التعدية باعتبار عموم الوصف وعدمها باعتبار خصوصها وليس العلة
القاصرة لا تفيد شيئا فالتعليل بالعلة القاصرة يكون عبثا وهذا لان فائدة التعليل التوسل الى معرفة
الحكم وهذه الفائدة ههنا منعدمة لان الحكم في المنصوص ثابت ومعلوم بالنص في النص فوق التعليل
ولا يجوز قطع الحكم عن الاصل لانه لا يفيد تعدية فان قالوا التعدية بالعلة القاصرة تفيد اختصاص النص
بحكمه قلنا هذه الفائدة تحصل بترك التعليل لان غيره انما يلحق به بالتعليل فاذا لم يعلل يحصل هذه الفائدة
ولان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالتعدية لجواز ان يكون الحكم معلولا بعلتين فلا يفيد
الاختصاص واما الجواب عن الدور فنقول لا يجوز ان يقال صحتها في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها بل على
وجودها في غير الاصل وهو يسقط الدور على انه دور معية لا تقدم والتعليل للاقسام الثلثة
الى آخره اختلاف بين الفقهاء في اثبات سبب او شرط او حكم بالرأي ابتداء في غير اصل يرد اليه باطل
ولا خلاف ان اثبات الحكم بطريق التعدية من اصل الفرع بالشرائط المعروفة صحيح واختلف في اثبات الاسباب
والشروط بطريق التعدية بان يثبت سبب او شرط الحكم بنص او اجماع هل يجوز تعديته بمعنى جامع الى
محل آخر فقال بعض اصحاب الشافعي لا يجوز واظنه مذهبنا لعامة اصحابنا وقال الجمهور الاصوليين يجوز وهو
مختار بعض اصحابنا منهم صاحب الميزان وفخر الاسلام فان فخر الاسلام ذكر في آخر باب حكم العلة
من اصوله وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا نأبى
الا ترى انا اختلفنا في اشتراط قبض البدلين لبقاء صحة العقد في بيع الطعام المعين بالطعام المعين
وتكلمنا فيه بالرأي لانا وجدنا لاشتراط القبض اصلا وهو الصرف ووجدنا للجواز بلا قبض اصلا وهو بيع الطعام
بالدراهم فكلما شرط الشافعي التقابض في المجلس في الجنس او اختلف وقال لانهما مالان يجري فيهما الربوا
فيشترط قبضهما في المجلس كالذهب بالفضة وقلنا لا يشترط القبض في المجلس اتحد الجنس او اختلف لانهما مالان
عينان فلا يشترط قبضهما في المجلس كما في بيع الثوب او الطعام بالدرهم فعلم بما ذكرنا ان المراد من قول فخر الاسلام
والتعليل للاقسام الثلثة الاول باطل التعليل لاثباتها ابتداء لا بطريق التعدية ان كان مراد فخر الاسلام والا
فالمراد منه التعليل مطلقا وانما بطل التعليل لاثباتها ابتداء لان في ذلك نصب الشرع بالرأي ولا يجوز ذلك
اما في اثبات السبب فظاهر وكذا في اثبات صفته فان الموجب لما لم يعمل بدون صفة كان اثباتها بمنزلة اثبات

اصل السبب فكان في ذلك نصب الشرع ايضا بالراي واما في اثبات الشرط وصفه ابتداء ابطال الحكم ورفعه
لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وبعد ما جعل له شرط كان معلقا به ومعدوما قبله فكان في اثباته رفعا ونسخا للحكم
وكذلك اثبات وصفه لان وصفه بمنزلته وكذا اثبات الحكم ابتداء او وصفه نصب الشرع ابتداء ووجه قول
من انكر اثبات الاسباب والشروط بطريق القياس ايضا انه لا بد للقياس من معنى جامع بين الاصل والفرع واذا
قسنا اللواطة على الزنا مثلا في كونها سببا للحد لا بد ان نقول ان الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة
لم يكن جعل اللواطة سببا ايضا وحينئذ يكون الموجب للحد المعنى المشترك بين الزنا واللواطة لا كونهما موجبين لان الحكم
لما استند الى المعنى المشترك استحال ذلك استناده الى خصوصية كل واحد منهما ويلزم منه بطلان القياس لان شرطه
بقاء حكم الاصل ولم يبق واحتج من جوز اثباتها بانا اذا كان له اوصاف القياس ليس الا اثبات مثل حكم الاصل
بالمعنى الذي ثبت في الاصل في الفرع وهو ثابت وهذا المعنى يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام
لشهد فتخرج اللواطة عن كونها موجبة للحد لان الوصف الذي يوجب سببية الزنا للحد اذا كان ... كما لا يخرج الزنا
من ان يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى موجب سببيته للحد — قال والاستحسان الى اخره ولما كان الاصل
الرابع على وجه في حق الحكم وهو القياس في الاستحسان شرع في اثبات الاستحسان وهو في اللغة استفعال من الحسن وهو
عد الشيء حسنا واعتقاده حسنا وفي الشريعة اسم لدليل يعارض القياس الجلي وكان ثم سمي بهذا الاسم الاستحسان
ترك القياس بدليل اخر وهو على انواع قد يكون بالاثر كالسلم فان القياس يأبى جوازه لعدم المعقود عليه عند
العقد الا انا تركناه بالاثر وقد يكون بالاجماع مثل الاستصناع فيما فيه تعامل الناس بان يأمر
انسانا ليخرز له خفا مثلا بكذا ويبين صفته ومقداره ولا يذكر له اجلا ويسلم اليه الثمن اذا سلم فانه
يجوز والقياس يقتضي عدم جوازه لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل الناس فيه وقد يكون بالضرورة
مثل تطهير الحياض والابار والاواني فان القياس يأبى طهارة هذه الاشياء لانه لا يمكن صب الماء على الحوض والبئر
ليطهر ولان الدلو يتنجس بملاقاة الماء ولا يزال يعود وهو نجس وكذا الماء ينجس بملاقاة الانية النجسة
والنجس لا يفيد الطهارة لكنهم تركوا العمل بموجب القياس للضرورة والضرورة مؤثرة في سقوط الخطاب
لان فيه حرجا والحرج مدفوع بالنص وقد يكون بالقياس الخفي كما في سؤر سباع الطير فان في القياس نجس لان السؤر
معتبر باللحم ولحم هذه الطيور حرام فكان سؤرها نجسا كسؤر سباع البهائم وفي الاستحسان هو طاهر مكروه
لان السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع به كالاصطياد والبيع والانتفاع بجلده وعظمه ولو كان
نجس العين لما جاز الانتفاع به كالخنزير وسؤر سباع البهائم انما كان نجسا باعتبار انها تشرب بلسانها فيختلط
لعابها بالماء ولعابها يتولد من لحمها وهذا لا يوجد في سباع الطير لانها تأخذ الماء بمنقارها ومنقارها عظم
وعظم الميت طاهر فعظم الحي اولى فلا يختلط لعابها بالماء فلا ينجس الماء — ولما صارت العلة الى قوة
ولما كان من انواع الاستحسان شرع في بيان ترجيح الاستحسان على القياس وقال ولما صارت العلة عندنا علة
بأثرها حلافا لاهل الطرد وغيرهم كما مر بيانه قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا
قوي اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده لانه لا رجحان للظاهر لظهوره ولا للباطن



لبطونه وانما الرجحان بقوة الاثر فيسقط ضعيف الاثر في مقابلة قوي الاثر ظاهرا كان او خفيا
لان الاعتبار للاثر الا ترى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة وقد ترجح العقبى حتى وجب
طلبها والاعراض عن طلب الدنيا لقوة الاثر من حيث الدوام والصفاء وضعف الدنيا من حيث
الكدورة والفناء ومثال تقديم الاستحسان على القياس سؤر سباع الطير فان في القياس نجس وفي
الاستحسان طاهر كما بينا ومثال ترجيح الذي قوي اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده قوله
كالوتلا اية السجدة اذا قرأ اية السجدة في الصلاة فان كانت في اخر السورة ان شاء ركع بها وان شاء سجد
عقيب الركوع محتاج الى النية لا السجدة وان كانت في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ثم يركع
وان ركع في موضع السجدة اجزأه وان ختم السورة ثم ركع لم يجزه نواها او لم ينوها لانها صارت دينا فلا تتادى
بالركوع ولا بالسجدة الصلوتية كذا في المبسوط والذخيرة اذا اراد ان يقيم الركوع مقام التلاوة على الفور
اجزأه في القياس وبه ناخذ وفي الاستحسان وجه القياس ان الركوع والسجود يتشابهان في معنى الخضوع ولهذا
اطلق اسم الركوع على السجود في قوله وخر راكعا اي ساجدا لان الخرور هو السقوط وهو يوجد في السجود
دون الركوع ولما ثبت التشابه بينهما ينوب احدهما عن السجود فهذا قياس ظاهر لا حاجة فيه الى زيادة تامل
بل هو اعتبار لاحد الفعلين بالاخر لظاهر الشبه ووجه الاستحسان انا امرنا بالسجود بعد صريح قوله واسجدوا
والركوع غير حسبه الا ترى ان الركوع في الصلاة لا ينوب عن السجدة فيها ولان لا ينوب عن سجدة التلاوة
كان اولى لان القرب بين الركوع والسجود في الصلاة اكثر من القرب بين الركوع والسجود فهذا اثر ظاهر
ان المامور به لا يتادى بغيره فيفسد به وجه القياس بمقابلته ولكن القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثره
الباطن الذي تضمن فساد الاستحسان وبيان اثر الباطن للقياس ان السجود عند التلاوة لم يشرع
قربة مقصودة بطريق الاستبداد بنفسه ولهذا لا يلتزم بالنذر كما لا يلتزم الطهارة به وانما المقصود
مجرد ما يصلح تواضعا ليحصل به مخالفة المستكبرين الذين امتنعوا عن السجود استكبارا والاقتداء بالمقربين
الذين بادروا الى السجود تقربا وافتخارا كما اخبر الله تعالى عن الفريقين في مواضع السجود والركوع في الصلاة
يعمل هذا العمل اي يحصل منه ما هو المقصود من السجود فيسقط عنه السجود به بخلاف سجود الصلاة
حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه ولا على العكس لان كل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك بقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا ومن هاهنا حتى جبهته على الارض فصار الخفي للقياس وهو حصول المقصود
بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار دفع الشبهة والعمل بالمجاز مع امكان العمل بالحقيقة اولى من الاثر الظاهر
للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود في وجه وقد سمينا القياس
بالاستحسان الذي هو القياس الخفي اشارة الى رد طعن على ابي حنيفة واصحابه وقال جعل الشرع الكتاب
والسنة والاجماع والقياس والاستحسان قسم خامس لم يعرف به احد من حملة الشرع سوى ابي حنيفة
انه من دلائل الشرع وهو قول بالتشهي ونقل عن الشافعي انه قال من استحسن فقد شرع وقال الاستحسان

الى كما دفعاً لهذا الطعن يعني الاستحسان نوع من القياس الا انه قسم خاص كما زعم من بين الشيخ العوفي من
المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن بالاثر والاجماع والضرورة فقال ان المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته
بخلاف الاقسام الاخر لان حكم القياس التعدية وهذا القسم وان اختص باسم الاستحسان لم يخرج عن كونه قياسا
فيصح تعديته بخلاف الاقسام الاخر لانها غير معلولة بل هي معدولة عن القياس فلا تقبل التعدية ثم مثل مسالة بما
لما ذكر فقال الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع والثمن لا يوجب يمين البائع قياسا لانهما اتفقا على
البيع بعد اتفاقهما على المبيع ملك المشتري في المبيع والمشتري لا يدعي شيئا في الظاهر على البائع وانما البائع يدعي زيادة انه
الثمن فكان القياس ان يسلم المبيع للمشتري بما اقر به ويحلف على الباقي كما في سائر الخصومات
وفي الاستحسان يجب اليمين على البائع ايضا لان المشتري يدعي عليه وجوب تسليم المبيع عند احضار ما اقر به والبائع
ينكر التسليم عند احضار ما اقر به وهذا حكم يتعدى الى الوارثين اي وجوب التحالف قبل القبض حكم يتعدى الى
الوارثين اي وارث البائع والمشتري حتى لو وقع الاختلاف بينهما بعد موت المتعاقدين في مقدار الثمن قبل
القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في حقوق العقد والاجارة اي يتعدى وجوب التحالف
الى الاجارة حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان يأخذ القصار في العمل يتحالفان لان التحالف
لدفع الضرر عن كل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه راس ماله وعقد الاجارة يحتمل الفسخ قبل اقامة
العمل كالبيع ويمكن ايضا ان يجعل كل واحد منهما منكرا ومدعيا على الوجه الذي قلنا فيجري التحالف بينهما
واما بعد القبض اي الاختلاف في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يوجب يمين البائع الا بالاثر لان المشتري لا يدعي
على البائع شيئا اذ المبيع مسلم اليه فكان يجب ان لا يجري التحالف الا بالاثر على خلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف رح
فيقتصر على مورد النص في الصحيح فلا يتعدى الى الوارثين ولا الى الاجارة والاثر هو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا وعند محمد رح يجري التحالف بين الوارثين عنده اعتبارا
للتحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا غير الآخر اذ البيع بالف غير البيع بالفين وهذا المعنى يتحقق قبل القبض
وبعده وجوابه ان كل واحد منهما لا يدعي عقدا آخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن فان البيع بالف قد يصير بالفين
بزيادة الثمن والبيع بالفين يصير بالف بحط البعض قوله وشرط الاجتهاد الى آخره لما فرغ الشيخ عن بيان القياس
وركنه وشرطه وحكمه شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لابد للقياس من القايس وهو المجتهد فقال وشرط
الاجتهاد كذا واعلم ان تفسير الاجتهاد لم يبينه من الفقهاء فهو في اللغة هو بذل المجهود لنيل المقصود وقيل
وفي الاصطلاح هو بذل المجهود في استخراج الاحكام من شواهدها الدالة عليها وقيل هو طلب الصواب بالامارات الدالة عليه
ان يحوي اي يجمع علم الكتاب بمعانيه اي مع معانيه لغة وشرعا ووجوهه التي قلنا في اول الكتاب وشرائطه
وزاد بعضهم حفظ نظمه والحق انه لا يشترط الا ضبط معانيه من الناظر فيه وقيل لا يشترط بل يكون الاقتصار على المطلب
والتطرية كافي والسنة وقيل يجب ان يحفظ ما اختص بالاحكام لا غير وعلم السنة بطرقها اي مع طرقها من التواتر
والشهرة والاحاد ويجب ان يعرف نقلة الخبر ايضا انه روي بلفظ الرسول او نقل بالمعنى وان يعرف وجوه معانيها
لغة وشرعا من الخاص والعام وساير الاقسام المذكورة في الكتاب وذكر الغزالي ان للاجتهاد شرطين احدهما ان يكون
محيطا بمدارك الشرعية للاحكام وان يعرف كيفية الاستثمار والثاني ان يكون عدلا مجتنبا عن المعاصي وهذا شرط لجواز



الاعتماد على فتواه والمدارك المثمرة اربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل ولا يشترط معرفة جميع
الكتاب بل معرفة ما يتعلق به الاحكام وذلك مقدار خمسمائة آية ولا يشترط ضبطها بل يكفي
ان يكون عالما بمواقعها يطلبها وقت الحاجة وكذا لا يشترط معرفة جميع السنة بل ما يتعلق به الاحكام دون
ما يتعلق به المواعظ واحكام الآخرة ولا يلزم حفظها بل يكفيه ان يكون عنده اصل مصحح جمع احاديث
الاحكام كالصحيح للبخاري ومسلم وغيرهما واما الاجماع فينبغي ان يتميز مواقع الاجماع حتى لا يفتي بخلاف الاجماع
كما يجب معرفة النصوص حتى لا يفتي بخلاف النص ولا يلزم ان يحفظ جميع مواقع الاجماع والخلاف بل كل مسألة يفتي فيها
ينبغي ان يعلم ان فتواه ليست مخالفة للاجماع وان يعرف وجوه القياس اي طرقه وشرائطه
كما ذكرنا وذكر الغزالي وحاصل ذلك لشرط ان يعلم ثلاثة فنون علم الحديث وعلم اصول الفقه وعلم اللغة
واما علم الكلام فليس بشرط فانا لو فرضنا انسانا جازما باعتقاد الاسلام تقليدا لامكنه الاستدلال
بالدلائل الشرعية على الاحكام وحكمه الاصابة بغالب الراي اي حكم الاجتهاد ظني لا قطعي حتى
ان المجتهد يخطئ ويصيب وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب والحاصل ان الخلاف في المسائل
وحكم ان الاجتهاد واحد او متعدد فعندنا واحد وعند المعتزلة متعدد وهذا الخلاف في الاحكام الشرعية
لا في العقلية الا عند العنبري والجاحظ من المعتزلة فانهما قالا كل مجتهد مصيب في مسائل الكلام التي
لا يلزم منها الكفر كمسألة خلق القرآن فاراد به نفي الاثم والخروج عن عهدة التكليف لا ان اجتهاده مطابق
للحق وهذا معنى قول الشيخ الا على قول بعضهم اي بعض اصحاب المعتزلة مثل عامة الاشعرية والقاضي الباقلاني والغزالي
والمزني وبعض متكلمي اهل الحديث فمن قال بالحقوق اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم باستواء الحقوق وقال
بل واحد من الجملة احق وهو قول ابي الحسن الاشعري ومن قال بالحقوق قال ان المجتهد كلف العمل بغالب الراي
بتقصيره فاعتبروا اما ولي الانصار فكان ذلك تكليفا باصابة الحق اذ ليس بعد الحق الا الضلال ولما وجب التكليف
عليه باصابته يلزم ان يكون كل مجتهد مصيبا والا يلزم من التكليف بالاصابة تكليف ما ليس في الوسع كما في
القبلة فانه يصيب احدا عند عدم الاشتباه وعند الاشتباه يصيب الجهات كلها قبلة حتى ان المتحرين اذا صلوا الى
اربع جهات اجزأتهم صلوتهم وجاز تعدد وانا نقول يختلف حق بعضهم حظر وفي حق بعضهم اباحة اذا كان يلزم الحقوق
كل واحد منهم ما لم يلزم الآخر كما في باب القبلة عند الاشتباه ومن سوى بين الحقوق يقول ان دليل التعدد
لم يتعين الفساد فلا يثبت الترجيح المعنى بلا مرجح ومن جعل الواحد احق يقول بانا لو سوينا بينها
لبطلت مراتب الفقهاء ولتساوى المجتهد وغيره وهذا لا اصل ان يكون الحق واحدا الا انا لو كان العمل به
ضرورة ان لا يصير المجتهد مكلفا بما ليس في وسعه وهذه الضرورة ترتفع باثبات نفي الخطيئة لفتواه
فبقي الواحد احق لتستقيم المناظرة ودعوى كل واحد منهم ان صاحبه مخطئ وادلة المناظرة بين المتقدمين والمتأخرين
والاعداد ذكر ان صلوة الشوت الخفية على السواء وكذا لا مناظرة وهي كفارة
سليمان اذ دخل رجلان على داود وعنده ابنه سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة فقال صاحب الحرث

ان هذا انفشت غنمه فوقعت في حرث لم تبق منه شيئا فقال لك رقاب الغنم وقد كانت قيمتهما سواء
فقال سليمان عليه السلام غير هذا ارفق بالفريقين يعطى اهل الحرث الغنم يستمتعون بالبانها واولادها واصوافها
ويقوم اصحاب الكرم حتى اذا كان كليلة نفشت فيه دفع هؤلاء الى هؤلاء غنمهم وهؤلاء الى
هؤلاء كرمهم فقال داود القضاء ما قضيت واعطى فهمناها الحكومة او القضية وكان ذلك
باجتهاد منهما اذ لو كان بالوحي لما جاز لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع الى قوله ثم الله تعالى خص
سليمان بالفهم ومن عليه في اصابة الحق حقيقة ولو كانا مصيبين لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم فائدة
لان داود قد فهم ايضا على ذلك التقدير وهذه شريعتهم اما في شريعتنا فلا ضمان عندنا في هذه الصورة
بالليل والنهار وعند الشافعي يضمن بالليل وقيل انما ضمنوا لانهم ارسلوها وقيل كان هذا صلحا وما فعله
داود حكما وللخصم ان يقول يجوز ان يكون تخصيص سليمان بالفهم باصابة الحق الاحق منه ان يكون ولصاحبه ما روي
عن النبي عليه السلام انه قال اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران واذا اخطأ فله اجر واحد فهذا نص دليل على ان في الاجتهاد
صوابا وخطأ وما روي عن ابن مسعود انه قال في المفوضة وقد مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم
لها مهرا اجتهد فيه برأيي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان وهذا يعين في الشرع
والحق موضع الخلاف واحدا وتلك حسون في المفوضة والدليل المعتمد عليه فيها الاجماع الصحابة فانهم اطلقوا
الخطاء في الاجتهاد كثيرا وشاع ولم ينكر بعضهم على بعض في التخطئة فكان ذلك اجماعا منهم على ان الحق واحد ولهم
لسمى الواحد واما الجواب عن قولهم لانه في الاجتهاد من تعذر الحق عليه مسلم ولكن يصح التكليف حرج على بعد
المحقق فانهم ما كلفوا باصابة ما عند الله من الحق بل كلفوا بالاجتهاد للاصابة فان اصابوا ما عند الله
اجروا وان اخطأوا عذروا واجروا على الطلب فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطأ بعضهم الحق فلم يلزم
حرج هذا التكليف ما ليس في الوسع كمن اخرج جماعة لطلب فرس ضل عنه فخرج كل واحد الى جانب في طلبه فوجد
هذا الاخر وكان كل واحد مصيبا في الطلب ممتثلا للامر ولكن واحد مصيب ابتداء وانتهاء والباقون
مصيبون ابتداء ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء اي في اجتهاده وانتهاء اي فيما ادى اليه
اجتهاده عند البعض وهو ابو بكر الاصم ... والشيخ ابو منصور حتى لا يصح عمله به وينتقض قضاء القاضي فيه
ولكن يحط عنه الاثم والمختار انه مصيب ابتداء اي في حق العمل مخطئ انتهاء اي في اصابة المطلوب لما ذكرنا
وهو مروي عن ابي حنيفة فانه قال ليوسف بن خالد السمتي كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد ويتفصل بهذا
اجتهاد غير النبي عليه السلام في زمن النبي عليه السلام قيل لا يجوز لان المصير اليه للضرورة ولا ضرورة في عصر النبي عليه السلام لامكان
الرجوع اليه والجمهور على انه يجوز لمن بعد عن النبي عليه السلام اذ لا يحدث حادثة والاولى انه لا يجوز لمن كان
بحضرته عليه السلام قبل الاذن صريحا    وهذا اولنا لا يجوز تخصيص العلة اخر تخصيص العلة عبارة عن تخلف
الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى علته لمانع احتراز عن ان العلة متى وجدت في بعض تبطل وهو التخلف لمانع لان المنتفي
لا يبقى علة واختلفوا في تخصيص العلة فقال ابو زيد ومشايخ العراق كالكرخي والجصاص والرازي يجوز تخصيص

العلة المستنبطة وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل وعامة المعتزلة وقال مشايخ ما وراء النهر منهم ابو زيد لا يجوز
وهو الظاهر من قولي الشافعي وهذا الخلاف في العلة المستنبطة واما في العلة المنصوصة فقد اختلف القائلون بعدم الجواز
في المستنبطة منهم من جوزه ومنهم من لم يجوزه احتج المجوزون بان العلة امارة على الحكم بجعل الشرع فجاز ان يجعل
امارة في بعض المواضع دون البعض والتخلف لا يخرجها عن كونها امارة كالتخصيص العام لان الامارة لا يستلزم
وجود الحكم في كل المواضع بل الشرط غلبة وجود الحكم عندها كالغيم الرطب في الشتاء امارة المطر في كل الحالات
بل الشرط غلبة وجوده وقد يتخلف المطر عنه في بعض الحالات ولا يدل ذلك على انه ليس بامارة وبان تخصيص العلة
المنصوصة جائزة فان الله تعالى جعل الزنا والسرقة علتين للحد كالقطع وقد يوجد زان وسارق لا يحد
ولا يقطع ومانع التخصيص لم يجعل التخصيص نقضا للعلة لان النقض ابطال كالتبديل المضاد كنقض البنيان
والتخصيص بيان ان المخصوص لم يدخل في العموم الا ترى ان التخصيص جائز على الكتاب والسنة دون المناقضة ولان المعدول
عن القياس بالسنة او الاجماع او الضرورة او الاستحسان مخصوص حينئذ بالاجماع ولان المعلل اذا ادعى ان هذا الوصف
واذا وجد ذلك الوصف ولا حكم له احتمل ان يكون العدم لفساد العلة فيناقض واحتمل ان يكون العدم لمانع
منع ثبوت الحكم مع الصحة فوجب ان يقبل بيانه ان المعنى مانعا صالحا والا فهو يناقض واحتج المانع بان
جواز ذلك يؤدي الى نسبة التناقض الى الشرع وذا لا يجوز بيانه ان قال ان الموثر في الحكم هذا الوصف
فقد بان ان الشرع جعله دليلا او امارة على الحكم اينما وجد حتى يمكنه التعدية فمتى وجد ذلك ولا حكم له
تبين انه لم يكن امارة على الحكم شرعا فكانه قال هو دليل او امارة وليس بدليل ولا امارة وهذا تناقض بخلاف
النص العام فانه بالتخصيص يتبين ان المخصوص غير مراد بالعام وقيل هذه المسألة بناء على ان
المعاني هل لها عموم ام لا فعندهم للمعاني عموم فجاز تخصيص العلة لعمومها وعندنا لا عموم للمعاني لان المعنى
واحد وانما تعدد محاله فلا يقبل التخصيص ولان تخصيص العلة يؤدي الى تصويب كل مجتهد لان صحة
الاجتهاد انما ثبتت بعدالة الشيء بالاحتراز عن المناقضة فاذا جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد اذا
ورد عليه نقض في علته ان يقول خصصت علتي لمانع ويتخلص عن النقض فلم يكن اجتهاد في الخطاء
فيكون اجتهاد كل مجتهد صوابا ولم يوجد الخطاء في الاجتهاد اصلا وللخصم ان يقول انما يلزم من التخصيص تصويب كل
كل مجتهد اذا قبل منه مجرد قوله اختص لمانع اما اذا اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم ذلك
اذ لا يتيسر لكل مجتهد ان يبين عند ورود النقض على علته مانعا صالحا وان كان التخصيص بهذا الشرط
موديا الى تصويب كل مجتهد لكان ما ذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم في صورة التخصيص الى عدم العلة
موديا الى التصويب ايضا لان كل علة موثرة يخصصها القائل فهي عندكم صحيحة غير منتقضة
ايضا لكنكم تنسبون عدم الحكم الى عدم العلة باعتبار فوات جزء وصف وهم تنسبه الى المانع
واذا كان كذلك يمكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض ان يقول قد عدمت علتي في صورة النقض لزيادة
وصف او نقصانه ويتخلص عن النقض بذلك كما يتخلص بالتخصيص فتبقى علته على الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا

وذلك لم يظهر الجامع بيان ونقض للتخصيص وأما في أن العلة أمارة إلى آخره فهي صحيح لأنها
أمارة بشرط أن لا يعارضها نص وبه خرج الجواب عن تمسكهم بالقيم ما لغيم الرطب لأنه
لم يجعل أمارة بشرط أن لا يتخلف الحكم عنه أصلاً وكذا اعتبار العلة المنصوصة فإن التخصيص فيها لا يجوز
أيضاً عندنا بل عدم الحكم فيه صورة لعدم العلة وبيان ذلك أي بيان الصورة التي عدم الحكم لمانع عندهم
وعدم الحكم عندنا لعدم العلة في الصائم الناسي إذا صبّ الماء في حلقه أنه يفسد الصوم لفوات ركنه
ويرد عليه الناسي فإن صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة من أجاز التخصيص قال الشرع حكم هذا التعليل
ثم لمانع وهو الأثر وهو قوله عليه السلام تم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا امتنع الحكم
في الناسي لعدم العلة عنه معنى الجناية فصار أكله كلا أكل حكما وبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات
ركنه والناسي ليس في معناه لأن الفعل الذي يفوت به ركن الصوم قصدا والمكره له الحق فيبقى معتبرا
فيفوت ركن الصوم به وبنى على هذا تقسيم الموانع أي بنى من أجاز التخصيص على جواز التخصيص تقسيم
الموانع وهي خمسة بالاستقراء مانع انعقاد العلة كبيع الحر لأنه ليس بمال والبيع مبادلة المال بالمال فلم ينعقد
البيع من عدم المحل ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير فإنه يمنع تمام العلة في حق المالك لعدم ولاية العاقد عليه
وإن كان العقد تاماً في حق العاقد ولهذا لو أجاز المالك جاز ولو أبطله بطل فعلم أنه منعقد غير تام في حقه
ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط فإن الخيار إذا كان للبائع يمنع ثبوت الملك للمشتري ومانع يمنع تمام الحكم
كخيار الرؤية فإنه لا يمنع ثبوت الملك ولكن لا يتم الصفقة بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بدون
قضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فإنه يثبت الملك معه تاماً حتى كان له ولاية التصرف في المبيع
ولا يتمكن من الفسخ بدون الرضا أو القضاء لكن لا يلزم حتى يثبت له ولاية الرد والعلل نوعان
طردية ومؤثرة لما بين الشيخ سقوط القياس وركنه وحكمه شرع في دفعه ليتم بيانه إذ القياس إنما يتم
إذا خلا عن الدفع فقال والعلل نوعان طردية ومؤثرة والاحتجاج بالطرد وإن كان فاسداً إلا أنه قال
به عامة أهل النظر ذكر العلل الطردية ليبتني الاعتراضات الواردة عليها وعلى كل قسم ضمن تعلق أنواع
من الدفع أي من الاعتراضات أما وجه دفع العلل الطردية فأربعة بالاستقراء أحدها القول بموجب العلة وهو
التزام ما يلزمه المعلل بتعليله أي قبول السائل ما يثبته المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود وهذا
القول يلجئ أصحاب الطرد إلى القول بالتأثير لأنه لما سلم موجب علته في المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتاج
المجيب إلى التأثير ضرورة وذلك كقولهم أي كقول أصحاب الشافعي في صوم رمضان أنه صوم فرض فلا يتأدى
إلا بتعيين النية كالصلاة فنقول عندنا لا يصح إلا بتعيين النية وإن التعيين واجب أيضاً ولكن ليس
التعيين محل النزاع بل النزاع في أن الإطلاق تعيين أم لا فعنده ليس بتعيين لعدم وجود القصد
إلى الوصف وعندنا هو تعيين بتعيين الشرع لأن هذا الصوم لما انفرد بالشرعية في هذا الزمان وعدم
المزاحم صار إطلاق النية فيه تعييناً لأن التعيين ساقط فيصاب بمطلق الاسم كالمتوحد



الدار فإنه يصاب بمطلق جنسه كما يصاب باسم علمه وهذا معنى قول الشيخ وإنما يجوز بإطلاق النية على أنه تعيين
وأما قلب القول بموجب العلة لأن يقع الخلاف عما أوجبه علة المستدل فكان أحق بالتقديم لأن المصير إلى النزاع
مع إمكان الوفاق وحصول المقصود اشتغال بما لا يعنيه والممانعة الثاني من وجوه الدفع الممانعة وهو
امتناع السائل عن قبول ما أوجبه المجيب بغير دليل وهي أصل المناظرة لأنها وضعت على مثال الخصومات في الدعاوى
الواقعة في حقوق العباد فالمعلل يدعي لزوم الحكم الذي رام إثباته على السائل والسائل مدعى عليه فكان سبيله
الإنكار ولا يسوغ له أن يتجاوز المنع منها إلا عند الضرورة وهي تلجئ أصحاب الطرد إلى القول بالأثر لأنه لما لم يسلم
ما ذكره من غير إقامة دليل ولا دليل سبيله سوى بيان الأثر اضطر المعلل إلى إثباته لتمكنه إلا الإلزام على الخصم
ثم الممانعة في العلل الطردية تقع على أربعة أوجه أحدها ممانعة في الوصف بأن يقول لا أسلم أن الوصف الذي
يدعيه علة موجودة في المتنازع فيه والثاني في صلاح الوصف للحكم بأن يقول بعد تسليم وجود الوصف
الثالث في نفس الحكم بأن يقول بعد تسليم صلاحه للعلة لا أسلم أن الحكم ما ثبت والرابعة في نسبة الحكم إلى الوصف بأن يقول
بعد تسليم وجود الحكم لا أسلم أن الحكم ثابت بهذا الوصف لجواز أن يكون ثابتاً بوصف آخر وقيل في الفرق بين الممانعة
في نفس الوصف وبين الممانعة في نسبة الحكم إليه أن الممانعة في نفس الوصف منع تعلق الحكم به في الفرع مع تسليم تعلقه به
في الأصل والممانعة في نسبة الحكم إليه هي منع تعلق الحكم بالوصف في الأصل مثال الأول قول أصحاب الشافعي في كفارة الإفطار
في رمضان أنه عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغير الأكل والشرب كحد الزنا فأما لا أسلم أن الحكم هو وجوب الكفارة
في الفرع وهو الإفطار متعلق بهذا الوصف وهو الجماع ولئن سلمنا أن الحكم وهو وجوب الحد في الأصل متعلق بالجماع بل الكفارة
متعلقة بالإفطار عندنا إذا أكمل جناية لا بالجماع بدليل أنه لو جامع ناسياً لا تجب لبقاء صومه لعدم الفطر وإن كان الوطء
حاصلاً بوصفه ومثال الثاني قولهم في قول أصحاب الشافعي في إثبات ولاية الأب بوصف البكارة ما عسى أنها جاهلة بأمر
النكاح لعدم الممارسة فالوجه الآخر أن وصف البكارة صالح لهذا الحكم وهو إثبات الولاية لأنه لم يظهر له تأثير في موضع
آخر سوى محل النزاع أو قولنا في تعليلهم في الأشياء الستة بالطعم والثمنية لا نسلم أن شرط المماثلة والتقابض فيها باعتبار
أن كل واحد من الوصفين ليس الحاجة الذي ينبغي للخطر العزة يختص جواز البيع فيها بزيادة شرط إظهاراً للخطر كالنكاح
لأنا نسلم أن هذا الوصف صالح لما رتب عليه من الحكم لأن الشيء كلما اشتدت الحاجة إليه كان الطلاق بالوجه دون التضييق بزيادة
الشرط ومثال الثالث قولنا في تعليلهم في مسح الرأس بأنه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه لا نسلم أن التثليث
هو السنة في الغسل بل السنة فيه التكميل بعد إتمام الفرض لأن السنة هي إكمال الفرض في محله من جنسه كأركان الصلاة
إلا أن فرض الغسل لما استغرق محله صير إلى التكرار وفرض المسح لم يستغرق محله فأمكن تكميله بالاستيعاب الذي هو سنة فيه
لأنه زيادة في عدد المفروض من جنسه في محله فلا يصار إلى التكرار ومثال الرابع قولنا في تعليلهم بأن الأخ لا يعتق
على أخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم لا نسلم أن الحكم في الأصل وهو عدم العتق في ابن العم عندنا لعدم البعضية
إذ الوصف لا يصلح موجباً شيئاً بل لبعد القرابة وعدم المحرمية وفساد الوضع أي الثالث من وجوه الدفع
فساد الوضع وهو عبارة عن كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص أو إجماع في نقيض الحكم وقيل هو

فهذا لا ينكر القياس على الهيئة الحاصلة لا عبارة في ترتيب الحكم لتلقي النصيحة من التوسع والتعسف من التغليط والاثبات
من النفي وبالعكس فهو فوق المناقضة في الدفع لان المناقضة تجلي علة الاحكام عنه في مجلس اخر بالجواب عن النقض
او بزيادة قيد يندفع به النقض واما فساد الوضع فتتسلسل القاعدة التي بنى عليها المجيب كلامه اصلا فانه
يعلم انه لا يمكن الا حين انه لا يوجد بوجه من الوجوه الا الانتقال الى علة اخرى وذلك مثل تعليل اصحاب الشافعي ايجاب الفرقة
باسلام احد الزوجين حيث قالوا اسلام احدهما يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في غير المدخول بها من غير
توقف على القضاء وعلى انقضاء العدة لو كان احدهما وان كان بعد الدخول يتوقف على انقضاء العدة وهذا التعليل
فاسد في وضعه لان الاختلاف انما ثبت باسلام المسلم اذ هو الحادث ولو اثبتنا الفرقة لوجب اضافتها
الى الاسلام الذي هو حادث لان الحكم يضاف الى الحادث وذلك لا يجوز لان الاسلام شرع عاصما للحقوق لا للاهلاك
لا مبطلا لانكار الوصف بانتفاء الحكم    والمناقضة اي الرابع من وجوه الدفع المناقضة وهي تخلف الحكم
عن الوصف المدعى علته وسواء كان لمانع او لغير مانع عند من يجوز تخصيص العلة وعند من جوز تخلفه عن العلة لمانع
وهي تلجئ اصحاب الطرد الى العول الى ان الطرد لما اتصل بالنقض لا يجد المجيب بدا من التخلص عنه الا ببيان الفرق
وعدم ورود النقض ولا يتحقق ذلك الا بالعدول عن ظاهر الطرد الى بيان المعنى ومثالها قولهم اي قول الشافعي
في اشتراط النية في الوضوء ان الوضوء والتيمم طهارتان للصلاة فكيف افترقا في النية اي لا يفترقان فتنتقض
بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فانهما طهارتان للصلاة ولا تشترط فيهما النية فيضطر المجيب
عند ذلك الى بيان المعنى الفقهي الذي يندفع به النقض ويتضح به الفرق وهو ان الوضوء تطهير حكمي غير معقول المعنى
لانه يتعدى محل الغسل النجاسة والمحل الذي اصابته النجاسة وهو المخرج ثم يجب غسله واذا ثبت انه حكمي كان مثل التيمم
الان معنى التعبد فيه … والصورة المحل فيشترط فيه النية كما في التيمم تحقيقا لمعنى التعبد اذ العبادة
لا يتأدى بدون النية بخلاف غسل النجس اذ هو معقول المعنى لان المقصود منه ازالة عين النجاسة عن المحل لا معنى التعبد
فلا يتوقف على النية ولئن سلم ان الماء مطهر بطبعه لانه خلق طهورا قال تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا
والطهور هو الطاهر بنفسه المطهر لغيره كذا ذكر ثعلب من ائمة اللغة او بمعنى مبالغة في وصف الطهارة وكل
ما يكون مبالغة في وصف … بغيره واذا كان كذلك يعمل في التطهير من غير قصد واما الوضوء فتطهير حكمي في حق النجاسة الثابتة
في المحل وهو غير … موصوفا بالنجاسة غير معقول المعنى وذلك لا يوجب تغيير صفة المطهر فيبقى الماء عاملا
بطبعه على ما كان والنية انما تشترط للفعل القائم بالماء لا للحدث الثابت في المحل فكان غسل هذا المحل مثل غسل
النجس في عدم افتقاره الى النية بخلاف التراب لانه ملوث بطبعه مع كون النجاسة في المحل غير معقول المعنى فيحتاج
الى النية ليظهر فعله على خلاف طبعه ويصير مطهرا وللخصم ان يمنع كونه غير نجس حقيقة واعتمادا على ذلك لان
لو كان المال نجاسة حقيقية فاما لو كان حكميا فان الكلام في حكمي ايضا فيفتقر الى النية ولا يقال المسح
في الوضوء مطهر … وهو غير معقول المعنى لان اثره في تكثير النجاسة لا في ازالتها فينبغي ان يشترط فيه النية
كما في التيمم لانا نقول هو ملحق بالغسل لقيامه مقام الغسل في ذلك المحل فان الاصل فيه الغسل لسراية الحدث

الله كما في سائر البدن الا ان الحكم انتقل من الغسل الى المسح للحرج فشرع فيه المسح ابتداء تخفيفا ولما
قام مقام الغسل اخذ حكمه واستغنى عن النية    واما المؤثرة اي الاخرى اعني العلل المؤثرة فدفعها
يكون بطريق فاسد وبطريق صحيح اما الفاسد فاربعة اوجه مناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم في حادثة
عدمت العلة فيها والمفارقة بين الاصل والفرع بعلة اخرى لم تذكر في الاصل ولا توجد في الفرع اما المناقضة
فلا ترد على العلل المؤثرة اذ التاثير لا يثبت الا بالكتاب والسنة والاجماع وهذه لا تحتمل التناقض وكذا
التاثير الثابت بها لا يحتمل مناقضة بمناقضة هذه الادلة وكذا فساد الوضع لان التاثير الثابت
بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فاسدا في وضعه واما وجود الحكم مع عدم العلة فلا باس به اي لا يقدح في فساد
العلة لان الحكم يثبت بعلل شتى فلا يدل انتفاء هذه العلة الموجبة لهذا الحكم … وجب ان يثبت ذلك الحكم بها فاما
ثبوته بعلة اخرى جائز لان التعليل لم يقع لابطال علة اخرى ومع كونه ثابتا بها … معنى …
وحاصله يرجع الى ان تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين او بعلة مستقلة جائز عند الجمهور وانكره بعض
الشافعي والمعتزلة وعلى هذا اشتراط العكس وهو انتفاء الحكم عند انتفاء العلة لصحة العلة انما يتحقق عند … تعليله بعلتين
العرف باختصاص العلة واشتراط العكس فيكون عدم العلة وقيام الحكم مستلزما للعلة … يجوز تعليله بعلتين
العوام باشتراط الانعكاس ولا يلزم فساد العلة واما المفارقة فقد اختلف فيها بعض اصحاب الشافعي
ان الفرق اعتراض صحيح وسمي فقها وعليه اكثر فقهاء خراسان وغزنة وذهب المحققون من الفريقين
الى انه اعتراض فاسد لا يبطل به العلة لوجوه ثلاثة احدها ان السائل جاهل في موقف الانكار الى ان … له
الحجة لا في موضع الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى اخر انتصب مدعيا ولم يبق سائلا فيها وجاوز
عن حده والثاني ان الحكم في الاصل يجوز ان يكون معلولا بعلتين ثم يتعدى الحكم الى بعض الفروع
باحدى العلتين دون الاخرى فبان في الفرع عدم الوصف الذي … السائل الفرق ان سلم انه
علة لاثبات الحكم في الاصل لا يمنع المعلل من ان يعدي حكم الاصل الى الفرع بالوصف الذي يدعي انه علة
فلم يبق لدعوى السائل اتصال بالمسألة فكان ذلك اشتغالا بما لا يعني والثالث ان الخلاف وقع في حكم الفرع
ولم يصنع السائل بما ذكر من الفرق الا ان … عدم العلة وعدم العلة لا يصلح دليلا على عدم الحكم عند
مقابلة العدم يعني اذا لم يوجد دليل الحكم يوجب وجود الحكم قال صدر الاسلام المفارقة من افسد الاعتراضات
وقال شمس الائمة المفارقة على العلل المؤثرة مجادلة لا فائدة فيها في موضع النزاع لكنه اذا تصور فيه … معنى مقصود
لكنه للسائل اي اذا تصور مناقضة اي ورود نقض صوري على المؤثرة يجب دفع ذلك النقض    الحكم
بوجوه اربعة بخلاف العلة الطردية حيث لا يمكن دفعه عنها لان النقض الوارد عليها يبطلها حسما لمادة
الاطراد اذ لا يبقى بعد النقض ولا يمكن دفعه بوجه كما نقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن
الانسان فكان حدثا كالبول فيورد على هذا التعليل ما اذا لم يسل نفطا فانه خارج نجس وليس بحدث

ومسله حدث في المبتلى بالاخارف فبلى فعه اولا بالوصف اى يمنع بان يقول لا نم ان ذلك خارج ان الخرج
هو الانتقال من باطن الى الظاهر ولم يوجد هذا المعنى فيما اذا لم يسل لان النجاسة اذا لم يستقر بعد في محلها فالحدث
كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دماء والجلدة ساترة لها فاذا زالت الجلدة صار ما تحتها ظاهرا لا خارجا
ثم يدفعه ثانيا بدلالة هذا الوصف وهو التاثير فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه موثر في تنجيس
ذلك الموضع وايجاب تطهيره حتى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير فيجب غسل كله لا ما يخرج من البدن لا يحتمل الوصف
بالتجزي وهذا معنى قول السنن ووجوب التطهير باعتبار ما يكون منه الى اخره باعتبار ما يكون منه اى بسبب ما يخرج
من البدن لا يحتمل الوصف بالتجزي فيجب غسل كليه ثم تحول الاقتصار على الاعضاء الاربعة كمد التيسير واحترز
بقوله ما يكون منه عن اصابة النجاسة من الخارج فانه يوجب غسل ذلك الموضع فقط وههنا اى فيما اذا لم يسل لم يجب
غسل ذلك الموضع بالاجماع فلم يكن كالبول في اجاب التطهير في محل وكذا في غير محلها فعدم الحكم هناك لعدم الوصف معنى
وان وجد صورة ومسله يكون من محال العلة لكيف يكون نقضا ويورد عليه صاحب الخرج السابل اى يورد
على التعليل المذكور نقضا صاحب الجرح السابل فان ما يخرج من جرحه خارج نجس وليس بحدث حيث لم يستقض
طهارته ما دام الوقت باقيا او ما دام يصلي الفرض وما يتبعه من النوافل فندفعه بالحكم اى يدفع النقض
الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض وهو القسم الثالث بان يقول لا نم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن
تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ضرورة قدرة المكلف على الخروج عن عهدة التكليف ولهذا لم يجز له المسح على الخف
بعد خروج الوقت اذا لبسها بعد السيلان والحكم قد يتصل بالسبب وقد يتراخى عنه لمانع كالبيع بشرط
الخيار وبالغرض اى يدفعه بالغرض وهو القسم الرابع بان يقول الغرض من هذا التعليل الحاق الفرع
بالاصل والتسوية بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد حصل فان الخارج من احدى السبيلين حدث فاذا لزم اي
اى دام صار عفوا لقيام الوقت لا لاجل قيام وقت الصلوة فانه مخاطب بالاداء ولم يمكن الا بقاء فادر لقليه
ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة فكذا هنا اى فمثل الاصل الفرع وهو الخارج من غير السبيلين انه
اذا دام يصير عفوا لقيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفوا له الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفا
للاصل وذلك لا يجوز فيثبت ان التسوية التي هي المقصود من التعليل جعلته عفوا كالاصل فلا يكون نقضا
والمعارضة الى اخره اعلم ان الدفع على العلل المؤثرة بطريق صحيح وجهان احدهما الممانعة وهي اربعة اوجه
كما ذكرنا والثاني المعارضة وهي منع الحكم مع تسليم دليل المستدل بان يقول ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم
لكن عندي ما يدل على خلافه وزعم بعض الجدليين ان المعارضة غير مقبولة لان السائل متنصب في مستدلا
وليس له ذلك لان له الاعتراض المحض فاذا شرع في دليل اخر وسماه دليل المجيب كان بانيا لا هادما ولكنا نقول
هي مقبولة لان العلة لا تتم حجة ما لم يسلم عن المعارضة بدليل القبلى انما صارت حجة عند السلامة عن المعارضة
فكانت اعتراضا صحيحا ولان المعتمد في القياس قوة الظن وبالمعارضة تفوت حتى يترجح احدهما على المعارضة



نوعان احدهما معارضة فيها مناقضة وهي القلب والقلب جعل اسفل الشيء اعلاه واعلاه اسفله كقلب القصعة او جعل
باطن الشيء ظاهرا والظاهر باطنا كقلب الجراب وقلب العلة ماخوذ من هذين المعنيين وهو نوعان احدهما جعل المعلول
علة والعلة معلولا فاعتبار قلب الاناء فان العلة اعلى من الحكم لكونها اصلا فاذا جعل ما جعله الاصل علة للحكم اخر فيه ثم عدل الفرع
فاما اذا علل بالوصف المحض فلا يرد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما يوجد والحكم الثابت به علة مثاله قولهم
الكفار جنس يجلد بكرهم فيرجم ثيبهم كالمسلمين انما يجلد بكرهم لانه يرجم ثيبهم فهذا القلب معارضة صورة ولكن فيه
معنى المناقضة حيث جعل العلة حكما والحكم والشبب بتعاكسان على الذكر والانثى والمخلص اي من هذا النوع
وليس المراد منه انه اذا ورد يدفعه بهذا الطريق بعد وروده بل معناه انه اذا اراد ان لا يرد عليه هذا
القلب فطريقه ان يخرج الكلام بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل لان الشيء لا يجوز ان يكون دليلا على شيء ويكون ذلك الشيء
دليلا عليه ايضا كالنار مع الدخان وانما يصح هذا المخلص اذا ثبت ان الشيئين متساويان كالتوامين
فانه يثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها للاخر وكذا الرق والنسب والثاني قلب الوصف اي النوع
الثاني من القلب ان يجعل السائل وصف المعلل شاهدا له نفسه بعد ان كان شاهدا له وهو ماخوذ من قلب الجراب فان ظاهر
الوصف الذي كان شاهدا عليه وقد صار شاهدا للخصم بصار وجهه اليه حيث صار شاهدا له وظهره اليه حيث
صار شاهدا عليه كما ان ظهر الجراب كان اليه والقلب يصير بطنه اليه وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل
بوصف يوجب خلاف ما اوجبه التعليل وفيها مناقضة لان المطلوب به الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من وجه
وبانتفائه من وجه اخر يكون متناقضا في نفسه كالشاهد الذي يشهد لاحد الخصمين على الاخر في حادثة ثم للخصم الاخر عليه
في عين تلك الحادثة فانه يناقض كلامه بخلاف المعارضة بقياس اخر حيث لا يكون مناقضة وهذا النوع من القلب
لا يتحقق الا بوصف زائد فيه وصف المعلل على وجه يكون الزائد تقريرا او تفسيرا للوصف للاول وكان هذا القسم دون القسم
الاول كما قال اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلبناه عليهم
فقلنا لما كان صوم فرض يستغنى عن التعيين بعد تعينه وتعينه في هذا الوقت لعدم شرعية غيره
فيه لا بتعيينا علينا فيحتاج الى تعيين الصوم المذكور يعني اي تركه الخصم ولكن بينا محل النزاع كما ذكره المتن فكان قياس هذا الصوم
من القضاء ما بعد الشروع لكنه اي القضاء يتعين بالشروع وهذا اي صوم رمضان يتعين قبل الشروع
واعلم انه يكون الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعدما ثبت تاثيرها بدليل مجمع عليه
لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع ولو ورد صورة القلب يدفع ببيان التاثير كما يدفع المناقضة
وانما يرد القلب على العلل الطردية حقيقة يؤيده ما ذكره صدر الاسلام ان القلب الاول يرد على كل طرد جعل الحكم فيه
علة والقلب الثاني يجري على كل طرد لم تظهر التاثير وقد يقلب العلة من وجه اخر وهو ضعيف اي فاسد
مثاله قول اصحاب الشافعي في الشروع في صوم النفل وصلوة النفل لا يوجب المضي فيه فيجب ان لا يجب القضاء بالفساد وهي
عبادة وهي الصلوة او الصوم لا يمضى في فاسدها يعني اذا فسدت لا يجب ولا يجوز اتمامها والمضي فيها كالوضوء
واحترزوا به عن الحج فانه وجب بالشروع لانه يجب المضي فيه بعد الفساد فيجعل كالمجنون بالشروع فانه لما لم يجب
كالوضوء

في فاسد لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كما يستوي عملهما في الصحيح
يعني لا يلزم الوضوء بهما باعتبار انه لا يمضي في فاسدها وهذا المعنى موجود في المتنازع فيه فوجب استواؤهما فيه وقد
ثبت استواؤهما والنذر يلزم فيه بالاجماع فكان الشروع ملزما عملا بقضية الاستواء وهذا النوع من القلب ضعيف
من وجوه القلب وفي احتراز به فقيل انه صحيح لوجود القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور بعدما كان شاهدا
لنفسه فيما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون الشروع ملزما
كالنذر وقيل انه فاسد لان السائل جاء بحكم اخر ليس بمناقض لحكم المستدل لان المستدل ادعى نفي التسوية لكن اثباتها
مناقض لمدعاه فلا يكون قلبا لعدم المناقضة اولان الاستواء بين الحكمين في الاصل وهو الوضوء من حيث سقوطها وفي الفرع
وهو الصوم والصلاة من حيث ثبوتها فيختلفان والحكم هو المقصود من الاستواء فمتى يستبدل الحكم كان على التضاد
وسمي هذا عكسا اعلم ان العكس لغة رد الشيء على سننه ماخوذ من عكس المرآة فان نورها يرد نور البصر
الباصر فيما وراءه على سننه حتى يرى وجهه كانه في المرآة وجها وهذا النوع من القلب ليس بعكس حقيقة لانه لا يصدق
عليه تعريف العكس ولهذا ذكر عامة الاصوليين في اقسام القلب ولم يذكروه في العكس لكنه لما كان يشبه العكس من حيث
انه رد الحكم الى نقيضه اطرد ان يكون على خلاف سننه اورده في السابع في هذا القسم وتابعه المصنف رحمه الله
والثاني المعارضة الخالصة اي التي لا مناقضة فيها وهي نوعان لصاحبها في حكم الفرع وهو الصحيح سواء
عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة فيه بدليل مقابلته بحضه وننسب طريق العلم الا انه يحتاج الى التعليل على الاصح
كقول اصحاب الشافعي في المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فانا نعارضهم بقولنا انه مسح فلا يسن
تثليثه كمسح الخف فانه نفي لما اثبته الاول بعينه في محله او بزيادة هي تفسير للاول وتغيير له كقولنا
انه ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل وهذا احد وجهي القلب فهي معارضة صحيحة لان الزيادة تفسير
لحكم المتنازع فيه لان الخلاف في التثليث بعد اكمال الفرض في محل الفرض وهو الاستيعاب ولكن ايراده في السابع
هذا النوع من المعارضة الخالصة مشكل لان هذا النوع معارضة فيها مناقضة ولهذا قيل انه احد وجهي القلب وما ذكر
في بعض الشروح انما اوردها لانها معارضة قصدا وذاتا ومناقضة ضمنا لا يدفع هذا الاشكال لانه قيد المعارضة
بالخالصة بايراده في هذا الموضع لا يحدث الخلوص او بغيرا اي عارضه بضد ذلك الحكم لكن يرتب بتغيير كقولنا
في اليتيمة لغير الاب والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة فيولى عليها نكاحها كالتي لها اب قال اصحاب الشافعي هذه
صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخ فيما يثبت على المال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق فهذه معارضة
بتغيير لان النزاع في اثبات اصل الولاية على اليتيمة لا في تعيين الولي فيجب اثبات اصل الولاية بسبب خاص
فلم يعارض تلك الجملة ولكن عند عارض التعيين لان الخلاف ثابت في ولاية الاخ وغيره ولما بطلت ولاية الاخ بطلت
ولاية غيره من الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس اليها بعد الاب والجد فبطل بطريق معنى الصحة بهذه المعارضة وهذا
من العكس الظاهر او بوجه غير الاول اي تعارضه السائل بحكم لا يخالف الحكم الاول صورة ولكن فيه



نفي الحكم الاول من حيث المعنى مثل قول الخصم في المرأة التي نعي اليها زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت
بزوج اخر وجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد للاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما
فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به نسب الولد كالموطوءة بشبهة اذا جاءت بولد
فانه يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا كما هاهنا فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف
الحكم لان المستدل علل لاثباته للاول والسائل علل لاثباته من الثاني وكان ينبغي ان يعلل لنفيه عن الاول ليتوارد
النفي والاثبات على محل واحد في محل واحد الا انها صحيحة من وجه لانه لو ثبت من الحاضر لا ينتفي من الغائب لعدم
تصور ثبوت النسب من شخصين فيحتاج الى الترجيح فيقال ان للاول فراشا صحيحا والثاني فاسدا
والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم فان الثاني حاضر والماء حقيقي فكان الولد له الا لو كان كل واحد من الفراشين
فاسدا او احدهما غائب والاخر حاضر فان الولد للحاضر كذا هنا فيظهر به فقه المسألة وهو ان الملك في الصحة
احق بالاعتبار من الحضرة والماء كان وحصول الزنا فان الملك للاول والحضرة والماء للثاني ولان الفاسد يوجب الشبهة
والصحيح يوجب الحقيقة وكانت الحقيقة اولى بالاعتبار من الشبهة والثاني في علة الاصل اي الثاني معارضة
في علة الاصل وهي ان يذكر السائل علة اخرى في المقيس عليه تفقد هي في الفرع ويستند الحكم اليها ايضا للمجيب وذلك باطل
اي هذا النوع باطل لان الوصف الذي يدعيه السائل متعينا الا ينافي الوصف الذي يدعيه المجيب لان الحكم يثبت
بعلل مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا فهو فاسد ظاهر لما بينا ان الترجيح بالعلل ليس الا التعدية واذا
بطل التعليل بطلت المعارضة به وان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه
او مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك العلة في هذه المواضع
وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا على عدم حكمه اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة
حجة مثاله ما اذا علل المجيب في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بانه مكيل قوبل بجنسه فيحرم بيعه متفاضلا
كالحنطة فعارضه السائل بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرت لكنه الاقتيات وقد فقد هذا المعنى في الفرع
فهذا المعنى يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز ولو عارضه بان المعنى ليس ما ذكرت ولكنه
الطعم ولم يوجد في الفرع وهذا معنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الفاكهة وما دون الكيل ومن اهل النظر
من جعل هذه المعارضة حسنة لاتفاق الخصمين على ان علة الحكم احدهما فصار بمنزلة المتفق فاذا ثبت صحة
ما ادعاه احدهما عليه بطلت الاخرى ضرورة والجواب انا اجمعنا على جواز الجمع بينهما اذ يمكن ان يكون الكيل علة
والطعم علة ولهذا لو نص الشارع على ذلك جاز وانما اجمعنا على فساد ما هي العلل لمعنى فيها لا لصحة العلة
الاخرى وانما يتحد واحد منا علة خصمه بدليل قام على فساده لا لصحة علته يجوز ان يكونا صحيحين
لان التعليل بعلتين جائز فاثبات الفساد لصحة الاخر فبطلت المعارضة وكل كلام صحيح في الاصل
الحاضر اعلم ان المعارضة في الاصل تسمى المفارقة عند الجمهور وهي من الاسولة الفاسدة كما بينا وقد تقع

الفرق لمعنى صحيح في نفسه فبين الشيخ وجه ايراده على طريق يقبل منه فقال وكل كلام صحيح في الاصل
اي في نفسه واصل وضعه نذكره على سبيل المفارقة اي نذكره السائل على سبيل المفارقة ولا نقبل منه
فاذكره على سبيل الممانعة لتكون مفارقة صحيحة على حد الانكار فيقبل كقول اصحاب الشافعي في اعتاق الراهن
العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن فكان باطلا
كالبيع فقال السائل من اهل الطرد الفرق بينه وبين البيع ان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول
بانعقاده على وجه يمكن المرتهن من فسخه والعتق لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه في محله فلا يظهر اثر حق المرتهن
في المنع من الفساد فينعقد لازما وهذا فرق في نفسه صحيح ولكنه لا يقبل لانه صدر عمن لا ولاية له على الفرق
وهو السائل فلم يقبل منه الوجه في ايراده على وجه الممانعة ليقبل ان يقول ان القياس لتعدية حكم الاصل دون تغييره
ولا نسلم وجود هذا الشرط وهو التعدية بلا تغيير في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع توقف ما يحتمل
الرد في ابتدائه والفسخ بعد وقوعه لا حق المرتهن لا منع انعقاد البيع عليه من الراهن بالاجماع حتى لو نقض
المرتهن صح المرهون او اجاز المرتهن تم البيع كذلك في الاستدراك … الفرع وهو الاعتاق يبطل
اصلا لا يحتمل الفسخ بعد ثبوته حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه والرد في ابتدائه حتى لو رد العبد الاعتاق
لا يرتد ولو اراد هو والمولى ان يفسخاه لا ينفسخ بوجه وهذا تغيير حكم الاصل لان الابطال من الاصل غير الانعقاد على
وجه التوقف     واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح … بيان المعارضة شرع في باب دفع المعارضة
بعد كشفها فقال واذا قامت المعارضة اي تحققت كان السبيل فيه اي في دفعها الترجيح فان لم يتات للمجيب
الترجيح صار منقطعا وان رجح عليه فللسائل ان يعارضه بترجيح علته فان لم يمكنه لزم ما ادعاه المجيب
واعلم ان الترجيح انما يقع في الدلائل الظنية والاقيسة منها فاما في الدلائل القطعية فلا سبيل الى الترجيح بل المتاخر
منهما ناسخ ان عرف التاريخ صريحا او دلالة والا وجب المصير الى الدلائل او التوقف كما سنا ولا يقع في معلوم
ومظنون ايضا لاستحالة بقاء الظن مقابل العلم وهو عبارة عن فضل احد المتعارضين فكان الشيخ حذف المضاف
لظهوره واقام المضاف اليه مقامه فكان التقدير هو عبارة عن بيان احد المثلين على الاخر وصفا قوله وصفا
اي الترجيح يقع بالشيء الذي لا يكون دليلا بنفسه فان الترجيح بكثرة الادلة لا يصح عند عامة الاصوليين
لان الشيء انما يتقوى بصفة توجد في ذاته لا بانضمام مثله اليه كما في المحسوسات يؤيده عدم ترجيح
الشهادة بكثرة العدد بالاجماع وترجيحها بالعدالة وقال بعض اهل النظر من اصحابنا واصحاب الشافعي يقع
الترجيح بكثرة الادلة لان الدليل الواحد لا يقاوم الادلة … فيتساقطان بالتعارض
فبقي الدليل الاخر سالما عن المعارض فيصح الاحتجاج ولان المقصود من الترجيح قوة الظن الصادر من احد الجانبين
الافاد… وقد حصلت في الدليل الذي عاضده دليل اخر مثله وجوابه ان كل واحد معارض لذلك الدليل الذي يوجب
الحكم على … فتتساقط الكل بالمعارض     حتى لا يترجح القياس بقياس اخر مثله واما



يترجح القياس بقوة الاثر فيه علته والخبر بفقه الراوي وعدالته وضبطه واتقانه والنص بكونه محكما او مفسرا
او نصا او صريحا او حقيقة لا بنص اخر او حديث او قياس وفي نقل عن بعض مشايخنا ان النصين اذا تعارضا
يترجح احدهما بالقياس لان القياس غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف للنص الذي يوافقه … حاله
فيصلح مرجحا والاصح ان النص لا يترجح بالقياس لان القياس … نظرا الى الاصالة وان لم يكن
حجة في هذه المواضع وكذا لا يترجح صاحب الجراحات اي كما لا يترجح القياس بقياس اخر ولا النص بنص اخر لا يترجح صاحب
الجراحات على صاحب جراحة واحدة حتى اذا جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل خطأ وجرحه اخر عشر جراحات
كذلك ايضا ومات من الجميع كانت الدية عليهما نصفين ويجعل … العاقلة … جراحة … معارضا لجراحة
صاحب الواحدة فلم يصلح وصفا للترجيح ولو قطع احدهما يده … والاخر حز رقبته فالقاتل هو الذي حز رقبته
لا الاخر لزيادة قوة فيما هو علة القتل من فعله وهو انه لا يتوهم حياته بعد فعله بخلاف فعل الاخر     وكذا الشفيع
اي كما قلنا بمساواة صاحب الجراحة الواحدة صاحب الجراحات المتعددة قلنا بمساواة صاحب القليل صاحب
الكثير في استحقاق الشفعة اي الشافع المبيع في الشفعة صورته دار بين ثلاثة لاحدهم نصفها وللاخر ثلثها وللثالث
سدسها فباع صاحب النصف نصيبه وطلب الاخران الشفعة لم يترجح صاحب الثلث على الاخر في استحقاق
الشفعة حتى لم يكن له ان ياخذ جميع المبيع بالاجماع لكن كل واحد منهما يستحق الشفعة بقدر النصيب عند الشافعي
فيقضى بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون متقوما على قدر الملك وعندنا يقضى بالمبيع بينهما انصافا
لا بقدر نصيبهما لان علة الاستحقاق هو الشركة وبكل جزء توجد الشركة وان قلت فهي علة تامة للاستحقاق
وما ذهب اليه الخصم غلط فانه جعل حكم العلة وهو الاستحقاق متولدا من استحقاق العلة وهي الملك ومنقسما
على اجزائها وليس كذلك لان الحكم يثبت بالعلة لا بطريق التولد بل بايجاد الله تعالى اياه مقارنا للعلة وكذا الحكم …
اجزاء العلة … كل جزء من العلة علة … والشرع جعل جميعها علة لجميع الحكم لا غير والقول
بالانقسام يكون نصبا للشرع بالراي وذلك فاسد … والنصب وانما … الشخص …
الجوار عندنا كذلك لتساويهما في السبب     وما يقع به الترجيح اربعة اي المعاني التي يقع بها الترجيح اربعة في
وجه الصحة القياس اربعة اقسام احدها الترجيح بقوة الاثر كالاستحسان في معارضة القياس لان المعنى الذي صار
الوصف به حجة هو الاثر فمهما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى … الاستحسان … على القياس
كما تبينا في سؤر سباع الطير ونظيره في الخبر فانه يصار الى ترجيحه بالاتصال بالرسول … من الانقطاع
من الشهرة وفقه الراوي وحسن ضبطه واتقانه وصلاحه والثاني بقوة ثباته على الحكم المشهود به والمراد به
وصف احد القياسين الذي للحكم المتعلق به من وصف القياس الاخر والدليل على صحته ان الوصف المؤثر انما صار حجة
بالاثر ومرجع اثره الكتاب والسنة والاجماع لثبوته باحد هذه الادلة فاذا ازداد الوصف ثباتا على الحكم
ازداد قوة بفضل معناه الذي صار به حجة وهو رجوع اثره الى هذه الادلة وكذا قولنا في صوم رمضان
انه متعين … اولى من قول اصحاب الشافعي انه صوم فرض لان هذا مخصوص في الصوم بخلاف العين فقد تعدى الى الودائع

والمغصوب والبيع الفاسد اى سقوط التعين فيما هو من حكم الانجموجود في المعاملات وساير الفرايض كالزكوة
فانه اذا تصدق بالنصاب على الفقير ولم ينو الزكوة يخرج عن العهدة في الجملة لو اطلق النية ولم يعين جهة الزكوة
ويجوز وكذا اذا اتى الوديعة او المغصوب المالك يخرج عن العهدة باي جهة ردّه فلا يشترط تعيين
للوديعة وكذا المغصوب باى جهة ردّه حتى اذا باعه من المالك او وهب له او تصدق عليه وسلمه اليه يقع
على الوجه المستحق سواء علم به صاحب الحق او لم يعلم وكذا ردّ المبيع في البيع الفاسد على البايع كالمغصوب باى وجه
كان يقع عن المستحق لان الردّ بسبب فساد البيع مستحق في هذا المحل بعينه شرعا والمستحق على اى وجه اتى به
يقع عن الوجه المستحق والثالث بكثرة اصوله معناه ان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول فيترجح على
الذى لم يشهد له الا اصل واحد كقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم ومسح الجواب
والجبيرة اولى من قول اصحاب الشافعي الله ركن فيسن تكراره كالغسل فانه لما شهد بصحة وصف المسح والتيمم ومسح
الخف والجبيرة وغيرها ولم يشهد بوصف الخصم وهو الركنية الا الغسل ترجح عليه ثم زعم بعض اصحابنا والصحيح
الشافعى ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة
الرواة على ما مرّ بيانه فكذا هذا ولانه من جنس الترجيح بكثرة العلة لان شهادة كل اصل بمنزلة علة على حدة وعند
الجمهور هو صحيح لان الحجة هى الوصف المؤثر لا الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول يوجب زيادة تاكيد ولزوم الحكم بذلك
الوصف من وجه اخر غير ما ذكرنا من شدة التاثير والثبات على الحكم فيحدث به قوة في نفس الوصف فلذلك صلحت للترجيح
وهو من جنس الاستهار في السنن فان كثرة الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة
اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا فيترجح على ما ليس بتلك الصفة وهذا قريب من القسم الثانى والثالث
وما من نوع هذه الانواع اذا قررته في مسئلة الا ويتاتى فيه امكان تقرير النوع الاخر فيه ايضا وهكذا
في النوعين وذلك لان الاقسام الثلثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة التاثير الا ان الجهات مختلفة فالترجيح بقوة
التاثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل والرابع
الترجيح بالعدم عند العدم وهو العكس ومعناه ان الوصف اذا كان مطردا ومنعكسا بان وجد الحكم عند وجوده
وعدم عند عدمه كان اولى من الذى اطرد ولم ينعكس وفي اختلاف صحته فعند بعض المتاخرين لا عبرة به لان
العدم لا يتعلق بحكم اي لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشيء فلا يصلح مرجحا لان الترجيح لا بد له
من سبب ومختار عامة الاصوليين انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علة دليل على
اختصاص الحكم به وزيادة تعلق به فيصلح مرجحا لكنه ترجيح ضعيف اسلناه اضافة الترجيح الى العدم الذى
ليس بشيء ونظيره انه عند المعارضة فانه اذا عارضه بترجيح اخر من الانواع الثلثة كان ذلك مقدما عليه
ومثاله قولنا في مسح الراس انه مسح في الراس في الوضوء فلا يسن تكراره فانه ترجح على قول الشافعي رحمه الله ركن فيسن
تثليثه لان ما قلنا ينعكس فيما ليس بمسح كغسل الوجه واليد والرجل وما قاله لا ينعكس فان المضمضة
سنة وليست بركن واذا تعارض ظنا بالترجيح الحكم اعلم ان هذا باب المخلص عن تعارض



رجح الى الترجيح واصله ان كل محدث موجود بصورته ومعناه ثم يقوم به صفات تعقب الوجود فاذا
تعارض ضربا ترجيح احدهما بمعنى راجع الى الذات والثانى بوصف في الذات على مضادة الوجه الاول كان
الرجحان في الذات احق من الرجحان في الحال لان الذات اسبق وجودا من الحال زمانا او رتبة ولان الحال قائمة
بالذات تابعة فلو اعتبرنا الحال على مخالفة الاول كان التبع مبطلا للاصل وذا لا يجوز وبيان هذا فيما قال
اصحابنا في مسايل صنعة الغاصب بان احدث في المغصوب صنعة متقومة وهي ما تزداد فيه القيمة
كالو غصب طعاما وطبخه او شاة فذبحها وشواها انه ينقطع حق المالك عن العين الى القيمة لانه ينقطع اصلا
لان الوصف الحادث في المغصوب بصنعة الغاصب مضمون وهو حق الغاصب والاصل مضمون حقا للمغصوب منه
ولا على التمييز بينهما ولا سبيل الى اثبات الشركة لاختلاف الملكين جنسا ولا بد من ابطال احدهما بالقيمة فجعلنا حق الغاصب
اولى بالاعتبار لان حقه في الصنعة قائم لانها موجودة من كل وجه لبقائها على الوجه الذي حدث من غير تغير
وهو المراد بقوله لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه وحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه لانه هالك
من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى وذلك لان بالطبخ والشي يصير العين مستهلكة من وجه
فظاهر واما حكما فلانه كان صالحا لوجوه من الاغذية والان لم يصلح الا لما آل اليه فثبت ان العين هالكة من وجه
والهالكة من ذلك الوجه بفعل الصنعة الغاصب لانه بفعله صار ضامنا بدلها فصار الحادث بعمل الغاصب
قائما من كل وجه وحق المغصوب قائم من وجه دون وجه فترجح الصنعة باعتبار انها الوجود راجحة لكونها
موجودة من كل وجه كذا في شرح التقويم وقال الشافعي صاحب الاصل احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع لا بنفسها
لكونها عرضا والاوصاف اتباع والحاب ان ما ذكره ترجح الى الحال والرجحان بحسب الوجود احق من الرجحان بحسب الحال
والترجيح بغلبة الاشباه الخ اعلم ان وجوه الترجيح الفاسد اربعة الاول الترجيح بما يصلح علة
بانفراده كما ذكرنا في اول فصل الترجيح والثانى الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان للفرع باحد الاصلين شبهة من وجه
واحد وبالاصل الاخر الذى يخالف الاصل الاول شبه من وجهين او من وجوه وهو صحيح عند عامة اصحاب الشافعي
ذكره صاحب القواطع في ادلة القاضي وهذا لان القياس لم يجعل حجة الا لافادة غلبة الظن ولا شك ان الظن يزداد
قوة عند كثرة الاشباه كما يزداد عند كثرة الاصول وهذا باطل عندنا لان الاشباه اوصاف يجعل عللا وكثرة العلل
لا يوجب ترجيحا ككثرة الايات والاخبار لان اوصاف تستنبط من اصل او اصول ولو كانت من اصول شتى لم يوجب
ترجيحا بخلاف كثرة الاصول فان هناك الوصف واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته واثباته على الحكم واما
ههنا فالاصل واحد والاوصاف متعددة لان كل شبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل
الترجيح بكثرة الادلة ومثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد من وجه والوالد من وجه وهو المحرمية
ويشبه ابن العم بوجوه بجواز وضع الزكوة لكل واحد منهما في صاحبه وحل حليلة كل واحد منهما لصاحبه
وقبول الشهادة من الطرفين وجريان القصاص من الطرفين بخلاف الولد مع الوالد فانه لا يجري القصاص
من الطرفين بل من طرف واحد وكقبول الولد والدة فالحاقه بابن العم اولى في العتق كابن العم وهذا باطل

بالعين واللفو م

منه

ان جو

ولا فرقم

لما قلنا ان كل سبب يصلح قياسا والترجيح بقياس اخر لا يجوز والثالث الترجيح بالعموم مثل ترجيح اصحاب الشافعي رض
التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة من كل
والكثير وهو المكيل والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول الا الكثير فكان التعليل بالطعم اولى لان المقصود من التعليل
تعميم حكم النص وهذا باطل لما قلنا ان كل سبب يصلح قياسا والترجيح بقياس اخر لا يجوز ولانه لو كان اعم
كان اوفق بالمقصود وهذا باطل عندنا لان الوصف فرع النص لكونه مستنبطا منه والنص الخاص والعام
سواء عندنا وعنده الخاص يقضي على العام فكيف يجوز ان يصار العام احق من الخاص عندنا ولان التعدية غير مقصود
من التعليل عنده حيث جوز التعليل بعلة قاصرة فيبطل الترجيح بالعموم الذي هو عبارة عن زيادة التعدية الا ترى
ان كثيرا من اصحاب الشافعي لم يرجحوا المتعدية على القاصرة فقالوا هما سواء منهم صاحب القواطع والغزالي
ولو كان العموم مقصودا لرجحت المتعدية لعمومها على القاصرة ولم ترجح والرابع من الترجيحات الفاسدة
الترجيح بقلة الاوصاف مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي وصف الطعم في باب الربوا على الكيل والجنس بتوحد الوصف
اذ الجنس شرط عندهم فقالوا هي علة ذات وصف واحد اقرب الى الضبط وابعد عن الخلاف والكثير بانها ذات
وصفين لعدم توقفها في اثبات الحكم على شيء اخر فكانت اولى ومنهم من قال التي هي اكثر وصفا اولى لانها اكثر شبها بالاصل
انهما سواء لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص الموجز لا يترجح على المطول في المعاني فكذا العلة في الاعتبار
فلا تاثير للقلة والكثرة واعلم ان الاصوليين ذكروا وجوها كثيرة في الترجيح الصحيح والفاسد بحيث لا يكاد ينضبط
الا ان الشيخ اقتصر في بيان الوجوه الصحيحة على الاربعة لانها هي المبنية على المعاني الفقهية المتداولة بين اهل الفقه ولان
ما سواها من الوجوه الصحيحة قد اندرج فيها واقتصر في بيان الوجوه الفاسدة على الاربعة لانها هي المتداولة بين اهل النظر
ولا يحصل الوقوف بسبب فسادها على فساد ما سواها من الوجوه الفاسدة فتقل الفائدة في الاشتغال بتفاصيلها

اذا ثبت دفع العلل على ما ذكرنا اي على ما ذكرنا من وجوه الدفع الانتقال على اربعة اوجه احدها الانتقال
من علة الى علة اخرى لاثبات الاولى والثاني الانتقال من حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى والثالث الانتقال الى حكم اخر
وعلة اخرى وهذه كلها صحيحة والرابع الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى وهذا
الوجه باطل عندنا ومن الناس من استحسنه ايضا مثال الاول اذا علل بوصف ممنوع كما قيل في الصبي المودع
اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكر الخصم ذلك احتاج الى اثبات كونه
مسلطا فكان حسنا لانه قصد اثبات الحكم بما ذكر من العلة ولا يقدر على اثباته بتلك العلة الا باثبات
تلك العلة فيكون له اثبات تلك العلة حتى يقدر على اثبات الحكم قال بعض الائمة وعلى هذا اي الاشتغال باثبات الاصل
الذي يقع منه موضع الخلاف حتى يرتفع الخلاف باثبات الاصل كما اذا علل بقياس في اثبات حكم فقال الخصم القياس
ليس بحجة كان الاشتغال باثبات كونه حجة بقول الصحابي وبعض خصمه قول الصحابي ليس بحجة كان الاشتغال باثبات
كونه حجة بخبر الواحد وبعض الخصم خبر الواحد عندي ليس بحجة فيحتج بالكتاب على كون خبر الواحد حجة فانه يكون طريقا
مستقيما ولكون هذا كله سعيا في اثبات ما ادعى اثباته في الابتداء ومثال الثاني قولنا ان الكتابة عقد معاوضة

يحتمل الفسخ



يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع عن الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبائع والاجارة فان قال الخصم عندي عقد الكتابة
لا يمنع عن الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد حتى صح للعبد بسبب الكتابة
كعتق ام الولد والمدبر قلنا لم يوجب هذه العلة لان لا يوجب هذا العقد نقصانا مانعا من الصرف الى الكفارة
لان ما يمكن نقصانا فيه لا يحتمل الفسخ لوجه ان نقصان الرق بثبوت الحرية من وجه كما ان ثبوت الحرية من كل
الوجه لا يحتمل الفسخ وكذا لا يحتمل ثبوتها من وجه فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا فكان هذا اية كمال
فقه المعلل حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم اخر بتلك العلة ومثال الثالث قولنا لما كان هذا العقد محتملا
للفسخ وجب ان لا يمنع معنى يمنعه من الصرف الى الكفارة كالبيع والاجارة يعني لو قال الخصم انا سلمت ايضا
انه لا يوجب نقصانا في الرق ولكنه يمنع معنى يمنع من الصرف الى الكفارة وهو صيرورته كالزائل عن ملك
المولى او كانت المنفعة قلنا لا يمنع كالبيع والاجارة فان المبيع بشرط الخيار زائل عن ملكه من وجه
لانعقاد سبب الزوال ولهذا لو جاز فسخ له الخيار لزم البيع وبالاجارة فاتت المنافع عن ملكه ثم انهما
لا يمنعان من الصرف الى الكفارة لانهما لما احتملا الفسخ فكذا الكتابة وان كان هو خرج عن يد المولى كفالة المنفعة
لانه صار احق بمنافعه ومكاسبه او كالزائل عن ملك المولى من وجه ولكن مثل ذلك التعليل الذي يحتاج فيه الى الانتقال
الى علة اخرى وحكم اخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يعرف المعلل موضع الخلاف في ابتداء تعليله واما الرابع
فصحيح عند بعض اهل النظر لان ابراهيم عليه السلام حاج اللعين وهو نمرود بن كنعان وكان يدعي الالوهية بقوله
ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين انا احيي واميت انتقل الى حجة اخرى وهو قوله فان الله يأتي بالشمس
من المشرق فأت بها من المغرب وهذا انتقال الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول وقد ذكر الله ذلك منه على سبيل
المدح له به فثبت انه صحيح والصحيح ان مثل هذا الانتقال يعني انقطاع لان مجالس المناظرة لم تعقد الا لابانة
الحق والانقطاع لا يحصل الابانة اذا كان الدليل منتهاها فلو جوزنا هذا الانتقال ولم نجعله انقطاعا لطال مجلس المناظرة
ومنع عن حصول المقصود الا ترى انه اذا لزمه النقض فانه يعد انقطاعا ولا يصح من المعلل ادعاء زيادة وصف زائد
يحصل به الاحتراز عن النقض فلان لا يصح هذا التعليل المستأنف كان اولى واما محاجة ابراهيم عليه السلام فليس من هذا القبيل
لان الحجة الاولى التي ذكرها كانت لازمة على اللعين لانه علم انه اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة
وعارضه اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد المحبوسين وقتل الاخر وذلك ليس من الاحياء والاماتة في شيء
الا انه خاف الاشتباه والحاصل ان اللعين كان محجوجا بتلك الحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا لا يتأملون
في حقائق المعاني خاف الخليل عليه السلام الاشتباه والالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها
وهذا الانتقال حسن عند قيام الحجة الاولى عند خوف الاشتباه فان المجيب اذا تكلم بكلام دقيق يخفى على القوم
والخصم يلبس يجوز له ان يتحول الى ما هو اظهر منه لكن القوم وهذا الانتقال في الحجج السابقة الى ما هو اوضح منه الى الحجة لقطع
شغب المشاغب وذلك دليل على ضعف احديها او بطلان الاخرى وهذا معنى قول الشيخ ومحاجة الخليل الظاهر
واذا عرفت وجوه الانتقال فاعلم ان الانقطاع على اربعة اوجه اظهرها السكوت كما اخبر الله تعالى عن اللعين بقوله

ويثبت الذي كفره والثاني يحدها بعلم ضرورة او نظر بالمشاهدة فان حد مسلم هنا بدلا عما يعجز عن دفع
على المولى والثالث المنع بعد التسليم فانه نعلم انه لا يبقى بحاله على المنع بعد التسليم الا يعجز عن الدفع
والرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة التي قصد اثبات الحكم بها حتى انتقل منها الى علة اخرى لا اثبات الحكم فان ذلك
انقطاع لانه عجز عن اظهار مراده فكان بمنزلة العجز ابتداء عن اقامة الحجة على الحكم هذا الانقطاع في حق المعلل
والله بالله التوفيق المبار فصل في جملة ما يصار اليه جميع ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها من الكتاب والسنة والاجماع
بيان الاحكام المشروعة كالحل والحرمة والجواز والفساد ونحوها وما يتعلق به الاحكام من الاسباب والعلل
والشروط وقيد بالاجماع [illegible] باب القياس في اصوله لان الاسباب والعلل تثبت بالقياس عند
وعند عامة المتأخرين على ما عرف وتبين واما الاحكام فاربعة حقوق الله تعالى خالصة فقوله خالصة
نصب على التمييز قال الشيخ الامام ابو العاصم [illegible] في اصول الفقه الحق الموجود من كل وجه ولا ريب في وجوده
ومنه السحر حق والعين حق اي موجود باثره وقال المراد بحق الله ما يتعلق به النفع العام للعالم فلا يختص به
احد كحرمة الزنا لما يتعلق بها من عموم النفع في سلامة الانساب وصيانة الفرش وارتفاع السيف بين العشائر
بسبب التنازع بين الزناة وانما ينسب الى الله تعالى تعظيما وذلك انه تعالى يتعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون
شيء حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك وحق العبد ما يتعلق به مصلحة
خاصة كحرمة مال الغير فانه حق العبد يتعلق صيانة ماله بها فلهذا يباح مال الغير باباحة المالك ولا يباح الزنا
باباحة المرأة واهلها كحد القذف فحد القذف يشتمل على الحقين بالاجماع فان في شرعه لدفع عار الزنا
عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وفي شرعه حقا زاجرا دليل على ان فيه حق الله تعالى والاحكام تشهد بذلك ايضا
الا ان حق الله تعالى غالب عندنا حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط بالعفو الا في رواية عن ابي يوسف ويجري فيه التداخل
عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة او في كلمات يكتفى فيه بالقيام عليه بحد واحد وعند الشافعي حق العبد
غالب فيجري فيه العفو والارث ولا يجري فيه التداخل احتج بان سببه تناول عرضه وعرضه حقه وكذا المقصود
منه دفع عار الزنا عنه وذلك حقه واذا كان سببه الجناية على العبد ومنفعته يعود اليه علم انه حقه كالقصاص
ولهذا اشترط خصومة العبد ولكنا نقول هذه الجناية بالقذف بالزنا لانه لما قذف محصنا فقد الحق به تهمة
الزنا فاوجب الحد عليه لتكون بوجه زاجرا عن الاقدام عليه لو كان [illegible] او مجنونا لم يلحقه عار لم يحد ولما
تعقبه اثر الزنا وحرمة خالصة لله فان الحد الواجب عليه خالصة له وجب ان يخلص عن اظهاره وحرمته
الزنا خالصة لوجه حرام يجب الكف عنه لله تعالى ايضا ولكن هتك بهذه التهمة عرض المقذوف ولله تعالى في عرضه
حق وله ايضا فيجب للعبد فيه حق فالوجه الاول اوجب فيه الحق لله خالصا والوجه الثاني اوجب
الحق لله وللعبد فقلنا معظم الحق لله تعالى بخلاف القصاص فان سببه القتل الذي هو جناية على النفس وفيها لله تعالى
حق وهو حق الاستعباد وللعبد حق وحق العبد راجح لان الله جعل النفس لذلك فصار معظم الحق فيه له ولهذا
يسقط حد القذف بجنايات كالكفر والكبائر وتنتصف بالرق وما هو حق العبد لا ينتصف به ويستوفيه
الامام وما هو حق العبد كاستيفاء الدية فهذه المسائل دليل على ان حق الله فيه غالب كالقصاص

القصاص يشتمل على الحقين لما ذكرنا الا ان حق العبد غالب بلا خلاف والدليل على ان فيه حق الله
انه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء الفعل حتى يقتل الجماعة بالواحد
واجزية الافعال تجب حقا لله تعالى ولكن حق العبد راجح لانه وجب بطريق المماثلة وفيه
معنى المقابلة بالمحل فعلم بهذا الوجه ان فيه حق العبد لانه [illegible] ولان في القصاص
ولهذا استوفاه الولي ويجري فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو عنه بالاجماع
وهي انواع اي العبادات ثلثة انواع اصول ولواحق وزوائد اما الايمان ففروعه
انواع اصول ولواحق وزوائد والاصل في الايمان فالتصديق اصل محكم لا يحتمل السقوط بعذر ما
ولا يبقى مع التبديل بحال والاقرار باللسان ركن في الايمان ملحق بالتصديق وهو في الاصل دليل
التصديق لان اللسان معبر عما في الضمير فانقلب الاقرار منضما الى التصديق ركنا في اجراء
احكام الدنيا والاخرة حتى اذا صدق بقلبه ولم يقر بلسانه بعد التمكن منه لا يكون مؤمنا عند الله
وانما عند الفقهاء خلافا لبعض المتكلمين وقد يصير الاقرار اصلا في احكام الدنيا حتى لو اكره الكافر
على الايمان صح ايمانه في احكام الدنيا بناء على وجود احد الركنين فان كان هاج السيف على انه
امارة على انه لم يصدق بقلبه لكن الاسلام يعلو ولا يعلى والزوائد في الايمان تكرار الشهادة
مرة بعد اخرى كذا قيل والاصل في فروع الايمان الصلوة ولهذا لم تتخلف عنها شريعة وهي عماد
الدين كما جاء في الحديث الصلوة عماد الدين وهي تشتمل على الخدمة بظاهر البدن كالقيام
والركوع والسجود وباطنه كالنية والخضوع ولهذا شرعت شكرا لنعمة البدن ولكنها لما صارت
قربة بواسطة الكعبة التي عظمها الله تعالى كانت دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة فلذا صارت
فرعا في الايمان ثم الزكوة التي تعلقت باحد نوعي النعم وهو المال فالنعم الدنيوية ضربان
نعمة البدن ونعمة المال وهي دون الصلوة في الرتبة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع ولانها
وقاية النفس ولان الصلوة صارت قربة بواسطة القبلة التي هي جماد لا استحقاق لها في الوجه
الذي يوجه حتى يسقط التوجه اليها عند خوف العدو والسبع والصلوة على الدابة والزكوة صارت
بواسطة الفقير الذي له ضرب استحقاق في الصرف اليه وعند البعض هو مستحق الزكوة حقيقة فكانت
دون الصلوة في الدرجة لان واسطتها اقوى فكان الخلوص في الاولى ازيد منه في الثانية فكان معنى
العبادة في الاولى اكمل لانها بالاخلاص صارت عبادة قال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
ثم الصوم بعدها لانه شرع رياضة وقهرا للنفس ولا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي دون
الاوليين في المنزلة وتستحق القهر لميلها الى الشهوات وهو صفة قبح ولا قبح في صفة الفقير فكانت
اقوى في كونها واسطة ولهذا صار من جنس الجهاد لانه قهر عدو الله تعالى وعدو الناطق

كما ان الجهاد فيه عبادة الله وعداوة الطاهر والنه اشارة قوله عليه السلام اعدى عدوك نفسك
التي بين جنبيك وقوله عليه السلام افضل الجهاد ان يجاهد نفسك وهواك ثم بعده الحج الذي هو زيارة
البيت المعظم بافعال مخصوصة في اوقات مخصوصة وامكنة مخصوصة وهو عبادة هجرة الاوطان
الاوطان والخلان فكان دون الصوم كانه وسيلة اليه فانه لما هاجر الاوطان وجانب الاهل
والاولاد انقطع عنه مواد الشهوات وضعف نفسه وذلك قهرها بالصوم فكان الحج بمنزلة
الوسيلة الى الصوم من هذا الوجه فكان دونه ويلي هذه الجملة الجهاد لانه فرض كفاية وانما
شرع لفرض الاعزاز واما الزوائد فما سواها من نوافل العبادات وسننها وآدابها
لانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض زيادة عليها ولم تكن مقصودة
وعقوبات كاملة اي محضة لا يشوبها معنى آخر كالحدود مثل حد الزنا وحد السرقة وحد الشرب
فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت بجنايات
كاملة لا يشوبها معنى الاباحة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة وعقوبات قاصرة
كحرمان الميراث بالقتل وسماها اجزية فرقا بين الكامل والقاصر والجزاء يطلق على العقوبة كقوله تعالى
جزاء بما كسبا وعلى المثوبة كما في قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون فللقصور سمى العقوبة
اجزية اذ مطلق اسم العقوبة يقع على الكامل منها ومعنى القصور فيه انه عقوبة مالية لا يتصل بسببه
الم بظاهر بدنه كالحدود وكما لا يلحقه نقصان في ماله بل يمتنع ثبوت ملكه في تركة المقتول وكان
عقوبة قاصرة الا ترى انه ثبت بالقتل الخطاء فلو لم يكن في الحرمان معنى القصور وكان كاملا
في العقوبة لما ثبت بهذه الجناية كالقصاص لانه لا يليق بالحكمة ايجاب عقوبة كاملة بجناية قاصرة
عند ... قوله لانه لا يستدعي حظرا والحظر يثبت بالخطاب والخطاب في حق الصبي لا يوصف فعله
بالحظر ولا بالتقصير ويثبت في حق الخاطئ اذا كان عاقلا بالغا لانه مخاطب اذ الخطاء جائز المؤاخذة
لانه لا يقع الا عن تقصير منه فكان الخطاب متوجها عليه في التثبت فجاز ان يتعلق به الجزاء القاصر كما
يتعلق به الكفارة ثم قيل المراد بالجمع في قوله وعقوبات قاصرة الواحد اذ ليس في هذا النوع الا هذا المثال
وكذا قال شمس الائمة وعقوبة قاصرة وكذا في بعض نسخ المنتخب ويجوز ان يلحق حرمان الوصية
بالقتل وحجب الكفارة من حيث ان معنى العقوبة فيها قاصر بهذا القسم فيحمل العقوبة على ظاهرها
حينئذ ولا يحمل على الواحد ولا يثبت الحرمان في حق العادل والسائق وحافر البئر وواضع الحجر في الطريق
اذا رجع عن شهادته بان شهد على رجل انه قتل ... عمدا وقضى القاضي ثم رجع
عن شهادته بعد القصاص لانه جزاء على مباشرة القتل المحظور بقوله عليه السلام لا ميراث لقاتل ورتب الحكم على
القتل والموجود من هؤلاء التسبب لا مباشرة القتل اذ المباشرة ان يتصل فعله بغيره ويحدث

١٢٩

منه التلف كما لو جرحه فمات والمتسبب ان يتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة فعله والتلف يحصل باثر
فعله وحقوق دائرة اي دائرة بين العبادة والعقوبة وهي الكفارات فيها معنى العبادة
في الاداء لانها تؤدى بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام وتجب بطريق الفتوى
ولا يجبر عليه بنفسه من غير ان يستوفي منه كرها كالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة
شيء من العقوبات على نفسه بل هي مفوضة الى الائمة وتستوفى بطريق الجبر وكان في ادائها معنى العبادة
وفيها معنى العقوبة لانها لم تجب الا اجزية والعقوبة هي التي تجب جزاء للفعل المحظور الذي يوجد
من العباد ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب وجهة العبادة فيها راجحة عندنا
بدليل انها تجب على اصحاب الاعذار والمعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت متساوية
فان جهة العبادة لم تمنع الوجوب على هؤلاء فجهة العقوبة تمنع والاصل عدم الوجوب فلا سبيل الى ايجاب
ما خلا كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة بدليل انها لا تجب على الخاطئ والناسي وتسقط في كل
موضع تحقق فيه شبهة الاباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت
ولم يتبين بخلافه لا تجب الكفارة بالاجماع عرفنا انها ملحقة بالعقوبات المحضة وان كانت فيها جهة
العبادة من حيث انها تؤدى بما هو محض عبادة كالصوم والاعتاق والاطعام لو كانت جهة العقوبة
غالبة ينبغي ان تسقط بالشبهة كما لو افطر بجماع اهله او بطعام مملوك له لان ملك النكاح مبيح للجماع
وملك الطعام مبيح للاكل فان لم تثبت الاباحة في هذه الحالة ثبتت شبهة الاباحة فتوجب السقوط كالوطي
بجارية ابنه او التي هي اخته من الرضاع حيث يسقط الحد لان الوطي وان كان حراما فقيام الملك الذي
هو مبيح يورث شبهة الاباحة لانا نقول ما ذكرتم ليس بشيء لان المعتبر هي الشبهة التي تورث جهة اباحة
فيما هو محل الجناية وملك الطعام والنكاح لا يورث اباحة الافطار في رمضان بوجه كمن قتل غيره بسيف
مملوك له او شرب خمرا مملوكا له حيث لا تصير شبهة بخلاف وطي الجارية التي هي اخته من الرضاع
لان محل الجناية منافع البضع وملكه ثابت في البضع فيصير شبهة فيسقط الحد وعبادة فيها
معنى المؤنة الثقل فعولة من مانت القوم امانهم اذا احتملت مؤنتهم اي ثقلهم كذا في الصحاح صدقة
الفطر مشتملة على معنى العبادة والمؤنة لانها سميت في الشرع صدقة وكونها طهرة للصائم واعتبار
صفة الغنى فيمن تجب عليه كما في الزكاة واشتراط النية في ادائه وعدم صحة ادائها من غير المالك حتى
لو ادى المكاتب صدقة الفطر عن نفسه لا يجوز كما لو تبرع بماله وتعلق وجوبها بالوقت ووجوب
صرفها الى مصارف الصدقات يدل على كونها عبادة ووجوبها على الانسان بسبب رأس الغير وكون الرأس
سببا يدل على ان فيها معنى المؤنة كالنفقة والى معنى المؤنة اشار النبي عليه السلام بقوله ادوا عمن
تمونون ولكن لما لم تكن عبادة خالصة لم يشترط لها كمال الاهلية كما اشترط لسائر العبادات الخالصة

حتى وجبت على الصبي والمجنون الغنيين عندهما لا عند أبي حنيفة والخلاف فيه كنفقة ذوي الأرحام وعند محمد
وزفر لا يجب عليهما في مالهما لأن معنى العبادة فيها راجح فلا يجب عليهما لسقوط الخطاب عنهما وهو القياس
والحسن أبو حنيفة وأبو يوسف نظرا إلى أن فيها معنى العبادة والمؤنة فباعتبار معنى الصدقة لم يجب على الفقير
كالزكوة وباعتبار معنى المؤنة صح الإيجاب عليهما كالعشر وإن كان فيه معنى الصدقة أيضا في المصارف
في الأسارى وكلام محمد وزفر أوضح ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر فسبب العشر الأرض
النامية بحقيقة الخارج فباعتبار تعلقه بالأرض هو مؤنة على ما سنذكر وباعتبار تعلقه بالنماء وهو
الخارج كبعض الزكوة أو باعتبار أن مصرفه الفقراء كالزكوة يكون فيه معنى العبادة والأصل شبهها بالزكوة
إلا أن الأرض هو الأصل والنماء وصف تابع وكذا المحل شرط تابع فكانت المؤنة فيها أصلا ومعنى العبادة
تبعا ولهذا لا يبتدأ على الكافر لأنه ليس من أهل العبادة وجاز بقاؤه على الكافر عند محمد لأنه لما تردد بين
المؤنة والعبادة لم يجب عليه في الابتداء بالشك ولم يسقط بالشك وعند أبي حنيفة لا يجوز بقاؤه عليه لأنه
الغالب معنى القربة العبادة إذ معنى العبادة مصرفه إلى مصارف الزكوة والكافر ليس من أهلها وعند أبي يوسف
لو ملك الذمي أرضا عشرية تضعف إلا أن ما كان مأخوذا من المسلم يجب تضعيفه إذا وجب أخذه من الكافر يجب
كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج فالخراج مؤنة
كالعشر لأن الله تعالى حكم ببقاء العالم إلى الحين الموعود وسبب بقائه الأرض لأن القوت يخرج
منها ووجب العشر والخراج عمارة لها كما وجب على الملاك مؤنة عبيدهم ودوابهم وعمارة الأرض بجماعة
المسلمين يذبون عن دار الإسلام ويصونونها عن الأعداء فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليتمكنوا لأنهم
من إقامة النصرة والعشر للمحتاجين كفاية لهم لأنهم هم الذابون معنى عن حريم الإسلام كما قال عليه السلام
بدعائهم تنصرون بضعفائكم وكان المصرف الذي صرفا إليه الأرض والإنفاق عليها معنى فهذا معنى
المؤنة فيهما ثم في الخراج معنى العقوبة إهانة للكفار لأنه يتعلق بالأرض بصفة التمكن من الزراعة والزراعة
والاشتغال بعمارة الدنيا والإعراض عن الجهاد وهو سبب الذلة في الشريعة ولهذا قال عليه السلام حين رأى
آلة الزراعة ما دخل هذا دار قوم إلا ذلوا وقال عليه السلام إذا تبايعتم بالعينة واتبعتم أذناب
البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم فالخراج باعتبار تعلقه بالأرض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة
عقوبة لأن الأرض أصل والتمكن من الزراعة وصف فكان معنى المؤنة فيها أصلا ولهذا سمي مؤنة
فيها معنى العقوبة ولا يبتدأ على المسلم باعتبار معنى العقوبة وجاز بقاؤه عليه لأنه لما تردد بين
العبادة والعقوبة لم يكن إيجابه على المسلم ابتداء بسبب معنى المؤنة لمعارضة معنى العقوبة ثم
ولا يسقط بعد الوجوب عليه إذا أسلم المالك ولأن الإسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه بل ينافيها
من حيث إن الإسلام سبب العز والكرامة فلا يصلح سببا للذل ولا ينافيها من حيث إنه شرع



على المسلم ما هو عقوبة محضة كالحدود والقصاص وإذا كان كذلك لا يبتدأ على المسلم
عملا بالوجه الأول وجاز بقاؤه عملا بالوجه الثاني إذ البقاء أسهل من الابتداء فأما الكافر
فبناؤه العبادة من كل وجه فلا يمكن إيجاب العشر عليه ابتداء وبقاء وحق قائم بنفسه
كخمس الغنائم والمعادن لأنه حق ثابت بذاته من غير أن يتعلق بذمة العبد من غير أن يكون له
سبب يجب باعتباره على العبد أداؤه بطريق الطاعة أو نحوها كالصلوة والزكوة فإن
الخمس ثبت لله تعالى بحكم أنه مالك الأشياء لا بحق لأحد في الغنائم بناء على أن الجهاد حقه لأنه إعزاز
دينه فصار المصاب بالجهاد كله لله تعالى كما قال الله تعالى قل الأنفال لله والرسول لكنه أوجب
أربعة أخماسه للغانمين حيث شغلهم من غير أن يستوجبوها بالجهاد لأن العبد يعمل لمولاه
لا يستحق عليه لكنه أثبتها للغانمين جزاء أجلا تفضلا ورحمة فلم يكن الخمس حقا لزمنا أداؤه
بطريق الطاعة حتى استبقاه لنفسه من خالص حقه وأمر بصرفه إلى من سماهم في كتابه ولهذا
يتولى السلطان أخذه وقسمته لأنه نائب الشرع في إقامة حقوقه ويجوز صرف الخمس
إلى الذين استحقوا أربعة الأخماس عند حاجتهم بخلاف الزكوات والصدقات فإنها لا ترد
ثم لأنها لا تحل إلا لأغنيائهم وتحل لبني هاشم لأنه لما لم يجب على العبد أداؤه طاعة لم يصر من الأوساخ
بخلاف الصدقات فإنها تصير من الأوساخ باعتبار أداء العبد طاعة فلم تحل لهم لفضلهم وشرفهم
وحقوق العباد أي الحقوق الخالصة لهم كبدل المتلف والمغصوب ونحوهما كالدية وملك
المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما أشبهها وهذه الحقوق تنقسم إلى أصل وخلف
كلها سواء كانت حقا لله أو للعبد إلى أصل وخلف فالإيمان أصله التصديق والإقرار ثم صار هو خلفا
الفقهاء رحمهم الله صار الأداء أصلا مستقلا خلفا عن التصديق في أحكام الدنيا ولهذا حكم بإيمان المكره على الإقرار
وإن علم عدم التصديق ثم صار أداء أحد الأبوين في حق الصغير خلفا عن أدائه أي عن
التصديق والإقرار منهما ثبتت الإيمان في حق الولد الصغير على أنه خلف عن التصديق والإقرار
منه لعجزه عن ذلك وقصور عقله ثم صارت تبعية أهل الدار خلفا عن تبعية أحد الأبوين في
الإسلام في الذي يسبى صغيرا أو أخرج إلى دار الإسلام وحده ثم تبعية الغانمين في أن الصبي
إذا وقع في القسمة في سهم رجل من الجند في دار الحرب ومات هناك يصلى عليه لثبوت حكم الإيمان
له بالتبعية وليس هذا خلف الخلف بل كل ذلك خلف عن أداء الصغير لكن البعض مرتب على
البعض وكذلك الطهارة بالماء أي وكان في الإيمان التصديق والإقرار أصل
والتيمم خلف عنها بالإجماع ولكن هذا الخلف عندنا مطلق يعني أن الحدث يرتفع بالتيمم إلى غاية
وجود الماء فيثبت إباحة الصلوة بناء على ارتفاعه وحصول الطهارة كما في الماء وعند الشافعي

هو خلف عن ضرورة اي ثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اداء الصلوة واسقاط الفرض عن الذمة
فيكون التيمم خلفا عن الوضوء لا باحة الصلوة مع قيام الحدث حقيقة كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز
اداء الفرائض بتيمم واحد لانه ثبت بالضرورة فيتقدر بقدرها وباعتبار كل فرض ضرورة اخرى
ولم يعتبر التيمم قبل دخول الوقت لعدم الضرورة كما في المستحاضة ولم يجوز التيمم للمريض الذي لا يخاف
الهلاك على نفسه لان الضرورة انما يتحقق اذا خاف الهلاك على نفسه ويجوز التحري في الاواني اذا كان (اهلها) — قبل الطلب جـ
طاهرا والاخر نجسا ولم يجوز التيمم وشرط طلب الماء لان الضرورة لا يتحقق وعندنا لما كان التيمم
خلفا مطلقا عند العجز عن الاصل والخلف يؤدي حكم الاصل ثبت الحكم به على الوجه الذي ثبت بالاصل
ما بقي العجز ولهذا جوزنا جميع الصلوات بتيمم واحد وجوزنا التحري في الاواني لانه ثبت العجز بالتعارض
لان الماءين لما تعارضا تساقطا فصار كان لم يكونا والاصل فيه ما عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى
عشر حجج ما لم يجد الماء لكن الخلافة بين الماء والتراب عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وعند محمد وزفر رح بين — حجج ن
الوضوء والتيمم وينبني عليه مسئلة امامة المتيمم للمتوضئين فعند محمد وزفر لا يجوز لان المتيمم صاحب
الخلف وليس لصاحب الاصل القوي ان يبني صلوته على صلوة صاحب الخلف كما لا يبني المصلي بركوع
وسجود صلوته على المومي وعندهما لما كان التراب خلفا عن الماء في حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا
في حق كل واحد منهما بكماله فيجوز اقتداء احدهما بالآخر كالماسح مع الغاسل      والخلافة لا تثبت الا بالنص
او دلالته يعني ان الخلف يستعار ثبت به الاصل والاصل لا يثبت بالرأي بل يثبت بالنص او دلالته
واشارته واقتضائه فكذا الخلف وانما اراد به انتفاء ثبوت الخلافة بالرأي      وشرطه عدم
الاصل اي وشرط كونه خلفا عن الاصل عدم الاصل لكن على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا
للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الحكم عنه الى الخلف واما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلم ينعقد السبب موجبا
للاصل لم يكن موجبا للخلف حتى ان الخارج من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع والعرق لم يكن
موجبا للخلف للتيمم وكذا مس العورة لما لم ينعقد موجبا للاصل وهو اليمين لم ينعقد موجبا لما هو
في خلف عنه وهو الكفارة واليمين على مس السماء وتحويل لما انعقدت موجبة للبر كانت موجبة
للخلف وهو الكفارة وهذا عندي فيه السر وهذا نظيره في مس العورة والحلف في مس السماء ولكن
شاهد الاولان لم يشرع الا عند احتمال وجود الاصل فلو الطلاق قبل الدخول لما لم يكن موجبا
للاصل وهو الرقبة بالاقرار لم يكن موجب للخلف وهو الاسم وكذلك فيمن اسلم في اخر الوقت وفيمن
يتقدر ما لا يمكنه اداء الصلوة فانه يجب القضاء خلفا عن الاداء لاحتمال القدرة على الاداء بامتداد
الوقت وقد مر بيانه      واما القسم الثاني فاربعة يعني من التقسيم المذكور في اول
الفصل والدليل على الحصر ان ما يتعلق به الاحكام لا يخ اما ان يكون مؤثرا في اثبات الحكم اولا والاول



هو العلة والثاني اما ان يوجد الحكم عنده ام لا والاول هو الشرط والثاني اما ان يكون علما على وجود الحكم اولا
والاول هو العلامة والثاني السبب كذا قيل والاوجه ان دليل الحصر الاستقراء لا غير
الاول السبب السبب لغة الطريق الموصل الى الشيء قال الله تعالى كل شيء سببا اي طريقا موصلا اليه
وسمي الباب والحبل سببا لانه موصل الى البيت والماء وفي الشريعة عبارة عما يكون طريقا موصلا الى
الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب عن العلة ويعقل ولا وجود عن الشرط وهو اقسام اي السبب اقسام
سبب حقيقي وهو ما لا يعقل فيه معاني العلل اي لا يوجد ما يثبت الحكم يوجد بواسطته ويعتبر وللطيم يتنى
خلوه عن معنى العلة هو لم يتخلل بينه اي بين السبب والحكم علة لا تضاف الى السبب مثل دلالة الانسان سارقا
على مال انسان اخر ليسرقه او على نفسه ليقتله فقتل المدلول لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض
وقد تخلل بينها وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي باشر المدلول
باختياره فلا يمكن اضافته الى السبب بخلاف دلالة المحرم على الصيد فانه يوجب الضمان عليه مع انه
سبب محض لان الدلالة في ان الله الامن من الصيد مباشرة لا تسبب فانه امن بعد وتواريه
عن اعين الناس وقد زال ذلك بالدلالة كالمودع اذا دل السارق على الوديعة حيث يضمن لا بالجناية
بل كما التزامه من الحفظ      فان اضيفت العلة اليه اي اذا اضيفت العلة الى السبب يصير لذلك
السبب حكم العلة حتى اضيف الحكم اليه وذلك مثل سوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب لما
يتلف بوطء الدابة من المال والنفس لانه القود والسوق لا علة لانه غير موضوع للاتلاف وقد
يخلل بينه وبين الحكم فعل الدابة لكن فيه معنى العلة لان السوق او القود يحمل الدابة على الذهاب كرها
ولهذا كان مشيها على حكم موافقة طبع السائق والقائد فيضاف فعلها الى المكره فيما يرجع الى بدل المحل
فاما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب الكفارة والقصاص على السائق فكان
هذا سببا في معنى العلة وهذا هو القسم الثاني من السبب والقسم الثالث السبب المجازي كاليمين
والتعليق      واليمين بالله تعالى اعلم ان قوله انت طالق ان دخلت الدار او انت حرة ان
دخلت الدار يسميان سببا للطلاق والعتاق مجازا لانه يفضي الى الحال عقد اليمين وهو مانع عن شرط
الحنث لانه منع التعليق نفسه عما يقع الطلاق والعتاق عند وجوده وكذلك النذر المعلق بشرطه
لا بد يكون سببا لوجود المنذور مجازا لانه يقصد به منع ما يجب المنذور عند وجوده وهو يحلف الشرط
وكذا اليمين بالله تعالى يسمى سببا للكفارة مجازا لانها ادنى درجات السبب لم يكن طريقا الى الحكم والغرض
الاصلي من اليمين البر سواء كانت بالله تعالى او بغيره والبر قط لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين بالله تعالى
والى الجزاء في اليمين بغير الله تعالى لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا يجب الكفارة ولا الجزاء
فلا يمكن ان يجعل المانع من الحكم سببا لثبوته وطريقا اليه لكن اليمين او المعلق بالشرط يحتمل ان يفضي

طريقا م
العلامة
يتقدمه
ولا وجود والحكم
غير مضاف اليه وجوب
ويتقدمه

الحكم عند زوال المانع فيسمى سببا مجازا باعتبار ما يؤول إليه كقوله تعالى إنك ميت وإنهم ميتون وفي قوله تعالى
ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله أيديكم فإن المراد به البيض وهذا عندنا وقال زفر جعل اليمين والمعلق بالشرط
سببا هو بمعنى العلة لأن اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود
الشرط فكان كل واحد منهما سببا في الحال لا علة باعتبار تأخر الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار أنه هو المؤثر في الحكم
عند وجود الشرط لا غير وإذا كان في الحال سببا بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لأن السبب
لا ينعقد في غير محله والمرأة الأجنبية والعبد الذي ليس في ملكه ليسا محلين للطلاق والعتاق ولا بد للعلة
من المحل وعندنا لهذا المجاز يعني المعلق الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة أي جهة كونه علة حقيقة من حيث
الحكم حالا ويبتنى على ذلك الخلاف في مسألة التنجيز هل يبطل التعليق وهي ما إذا قال لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق
ثم طلقها ثلاثا والتنجيز تفعيل من ناجز أي نقد وأصله التعجيل كما في الطلبة فعند زفر لا يبطل التعليق حتى لو تزوج
بعد الزوج الثاني ودخلت الدار تطلق وذلك لأنه ليس للمعلق شبهة السببية عنده توجب إذا السببية بالكلية
وإذا لم يكن لها شبهة السببية توجد لا يحتاج إلى المحل واحتمال شيء في الزمان الثاني لا يوجب اشتراط
المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحللة وهو قائم لاحتمال عودها إليه بعد زوج آخر وهي في الحال غير محل
فيبقى بقاؤها فلا يبطل بالتنجيز ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم المحلية في الحال وعندنا
التنجيز يبطل التعليق حتى لو عادت بعد زوج آخر إليه ووجد الشرط لا يقع شيء لأن التعليق عنده اليمين واليمين
شرعت للبر فما لم يصر البر مضمونا بالجزاء على معنى أنه لو فات البر يلزمه الجزاء لا محالة ليحقق معنى
المنع والحمل أي لزوم الجزاء حاملا على البر ومانعا عن فواته وإذا صار البر مضمونا بالجزاء صار ما ضمن به
البر وهو الطلاق والعتاق للحال شبهة الثبوت يعني قبل فوات البر لكون اليمين مخيفا كالمغصوب مضمون
بالقيمة فيكون للغصب حال قيام المغصوب شبهة إيجاب القيمة حتى صح الإبراء عن القيمة والرهن والكفالة بها
حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الأحكام كما لا يصح قبل الغصب لأنه إبراء عن العين أو إبراء
قبل الوجوب وإذا كان كذلك لم يكن الشبهة إلا في محل إذ لا بد لشبهة السبب من محل تبقى فيه كالحقيقة
السبب إذ شبهة الشيء لا تثبت إلا فيما تثبت حقيقته إذ الشبهة دلالة الدليل مع تخلف المدلول ولا بد لكل
دليل على ثبوت شيء من الأحكام إلا في محله ألا ترى أن شبهة النكاح لا تثبت في الرجال والأخوات والمحارم عندهما
وأن شبهة البيع لا تثبت في الحر والميتة لأن حقيقة النكاح والبيع لا تثبت فيها وبتنجيز الثلاث فات المحل
فيبطل شبهة الثبوت فيبطل التعليق أيضا لأن التعليق يثبت بصفة وهي أن يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود
الشرط فإذا بطلت تلك الشبهة لم يبق التعليق الشرعي حتى يثبت بصفة الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة
ألا ترى أنه يبطل ببطلان محل الشرط بأن يجعل الدار بستانا فيبطل ببطلان محل الجزاء أيضا واعلم أنه شرط بقاء الملك
لبقاء التعليق كما شرط المحل لأن محلية الطلاق تثبت بحلية النكاح وبقاء محليته ببقاء الملك فيفضي إلى بقاء الحل

لا إلى بقاء الملك إليه أشير في الطريقة البرغرية وهذا معنى قول الشيخ لأن قدرها وجب إلى فوات
المحل يبطل بخلاف تعليق الطلاق إلى آخره جواب عما قال زفر أن بقاء التعليق لا يحتاج إلى بقاء المحل بدليل
صحة تعليق الطلاق في المطلقة ثلاثا بالملك فإنه صح التعليق ابتداء بدون المحل فلأن يبقى بدونه كان
أولى لأن البقاء أسهل من الابتداء فأجاب عن ذلك وقال بخلاف تعليق الطلاق بالملك حيث يصح وإن عدم
المحل لأن ذلك الشرط وهو النكاح الذي تعلق به الطلاق في حكم العلل لأن ملك الطلاق إنما يستفاد بالنكاح
فكان النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق فكان له شبه العلة وتعلق الحكم بحقيقة العلة لا يصح كما لو قال إن
أعتقتك فأنت حر كان باطلا فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الإيجاب اعتبارا للشبهة
بالحقيقة ولا يبطل أصل التعليق لأن الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار التعليق بشرط هو في حكم العلل
معارضا لهذه الشبهة أي جانبا لها من الثبوت وهي شبهة وقوع الجزاء أو ثبوت السببية
للمعلق قبل تحقق الشرط وهذا معنى قول الشيخ لهذه الشبهة السابقة عليه والضمير في عليه راجع
إلى الشرط وتوضيحه أن شبهة التطليق في الحال تقتضي المحلية في الحال وكونه معلقا بما هو علة
ملك يمنع من اقتضاء ذلك لأنه يقتضي بطلانه فصار معارضين فتساقطا فلا يحتاج إلى
المحل وقيل إنما أثبتنا شبهة ثبوت الجزاء في الحال تأكيدا لكون البر مضمونا بالجزاء وذلك لأن ضمان
البر بوقوع الجزاء حالة وجود الشرط لما كان بالاستصحاب لا بالتيقن احتجنا إلى التأكيد ليلتحق
بالمتيقن به بجعل كأنه واقع في الحال وفي تعليق الطلاق بالنكاح لا حاجة إلى هذا النوع من التيقن
للتيقن بوجود الجزاء حال وجود الشرط لكونه تعليقا بما هو علة ملك الطلاق فيكون الجزاء موجودا
في ذلك الحال لا محالة ولا يحتاج إلى التأكيد ليلتحق بالمتيقن به والإيجاب المضاف سبب للحال
وهو من أقسام المجاز الإيجاب المضاف ينعقد سببا في الحال ولكن حكمه يتأخر إلى وقت
المضاف إليه لأن الإضافة إذا المانع من انعقاد الإيجاب سببا فيما نحن فيه من العلة
التعليق الذي هو حائل بين الإيجاب وبين محله فلم يوجد ذلك في الإيجاب المضاف ألا ترى
أن إضافة إيجاب الصوم على المسافر إلى عدة من أيام أخر لا يخرج شهود الشهر من أن يكون
سببا في حقه حتى لو صام في الشهر صح الأداء منه كما يصح عن المقيم ولهذا لو قال لله علي أن أتصدق
بدرهم يوم الجمعة فتصدق به قبله جاز ويصح عن المنذور لانعقاد السبب وهذا هو القسم الرابع
من السبب والثاني العلة العلة لغة عارض يتغير به وصف المحل بحلوله لا عن اختيار
ولهذا سمي المريض عليلا وقيل هي مأخوذة من العلل وهي الشربة بعد الشربة وفي الشرع الموجب للحكم
عليه في الشرع لأن الحكم يتكرر بتكرر العلة فالعلة في الشريعة ما ذكره في المتن واحترز بقوله بنصاب
الزكاة وجود الحكم أي ثبوته عن الشرط وبقوله ابتداء عن السبب والعلامة وعلة العلة

ثم اعلم ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلثة احدها ان تكون علة اسما بان تكون في الشرع
موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الموجب اليها بلا واسطة والثاني ان تكون علة معنى بان تكون
مؤثرة في اثبات ذلك الحكم والثالث ان تكون علة حكما بان يثبت الحكم بوجودها متصلا بها من غير
تراخ فاذا اجتمعت هذه الاوجه كانت علة حقيقة واذا لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف كانت
علة مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف بعض المشايخ ثم انها تتنوع بحسب استكمال هذه الاوصاف
وعدم استكمالها الى سبعة اقسام بقسمة عقلية الاول علة اسما وحكما ومعنى كالبيع المطلق
للملك فانه موضوع للملك والملك مضاف اليه بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر فيه اذ هو شرع
لاجله وحكما لانه يثبت الملك عند وجوده ولا يتراخى عنه ومثله النكاح للحل والقتل للقصاص
والاعتاق لزوال الرق والثاني علة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط كما في تعليق
الطلاق والعتاق بالشرط واليمين قبل الحنث فانها علة اسما لان الحكم وهو الكفارة يضاف اليها
يقال كفارة اليمين ولكن الحكم لم يثبت بنفسها في الحال فلم يكن علة حكما وهو غير مؤثر في ذلك الحكم قبل الشرط
بل هو مانع من ثبوته لما مر فلم يكن علة معنى والثالث علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار والبيع
الموقوف اما اسما فلان البيع لغة وشرعا وضع للحكم ومعنى لانه مؤثر في الحكم في الجملة لا حكما لان الحكم وهو الملك
تراخى لمانع ولهذا اذا زال المانع يثبت الحكم به من حين الايجاب ولهذا يملك المشتري الزوائد التي حدثت
قبل زوال المانع بعد الايجاب وكذا الايجاب المضاف الى وقت كما لو قال لله علي ان اتصدق بدرهم غدا علة
اسما ومعنى ولهذا لو تصدق في اليوم جاز عن المنذور لا حكما لانه لم يلزمه التصدق في الحال وكذا نصاب الزكوة
في اول الحول علة اسما لانه وضع له ومعنى لانه المؤثر في ايجاب الزكوة اذ الغنى يوجب المواساة لا حكما لان الزكوة
لا تجب الا بعد الحول الا ان للنصاب شبها بالاسباب لانه لما تراخى حكمه الى ما هو شبيه بالعلل وهو
النماء الذي اقيم الحول مقامه لكونه ممكنا من الاستنماء لاشتماله على الفصول الاربعة غالبا واصل النصاب
شبيها بالاسباب لانه لو كان شيء اخر الى ما هو علة حقيقة كان الاول سببا حقيقيا فلما تراخى الى ما هو
شبيه بالعلل كان النصاب شبيها بالاسباب وانما قلنا ان النماء شبيه بالعلل لان النكاح النصاب
لا يكون علة الا بصفة النماء الا ان النماء صفة لا يستقل بنفسه ولما تراخى الحكم الى وصف لا يستقل بنفسه
وهو النماء اشبه النصاب العلل لان السبب الحقيقي ما يكون الحكم متراخيا الى ما يستقل بنفسه ثم شبه
كون النصاب علة غالب على شبه كونه سببا لان النصاب اصل والنماء وصف والاصل راجح
على الوصف وكذا عقد الاجارة علة لملك المنفعة والاجرة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه
هو المؤثر في اثبات الحكم ولهذا يصح تعجيل الاجرة لوجود العلة لا حكما لان المنافع معدومة ولم يثبت
الملك فيها في الحال ولم يثبت الملك في الاجرة في الحال ايضا لاستواء السبق كالثمن والمثمن فانه

لان الحكم [?]

علة حكما لتراخيه الى زمان وجود المنفعة ولكنه يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة فعند ان
هذا العقد وان صح في الحال باضافته الى العين التي هي محل المنفعة لكنه في حق ملك المنفعة مضاف
الى زمان وجودها كانه ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء واذا تحقق معنى الاضافة
في الحال يثبت فيه شبه السبب فكذلك لان الاضافة للانعقاد الى زمان سيوجد يوجب معنى العلية
في الحال ولكنها وجدت من الايجاب تفضي الى الحكم عند وجود المنفعة كان له شبه بالاسباب من هذا الوجه
والرابع علة في حيز الاسباب لها شبه بالاسباب كشراء القريب فانه علة للملك والملك
في القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث انه لم يوجد الا بواسطة العلة
كان الشراء سببا ومن حيث ان الواسطة من موجباته وكان العتق علة وهو الملك مضافا اليه
كان علة شبيهة بالاسباب وكذا مرض الموت علة للحجر عن التبرعات فيما هو حق الوارث حتى
يبطل تبرعه بما زاد على الثلث اذا مات ولكنه يشبه الاسباب من حيث ان الحكم يثبت به
اذا اتصل به الموت لان العلة الحاجرة مرض مميت لا نفس المرض فمن هذا الوجه وهو ان الحكم تراخى
الى اخر وهو اتصال الموت كما في الزكوة يتراخى الى النماء اشبه الاسباب لكن المرض اشبه بالعلل
من النصاب لان الوصف الذي يتراخى اليه الحكم اليه وهو الموت حادث بالمرض فان يترادف الالام
التي تحدث بالمرض تفضي الى الموت بخلاف النصاب فان وصف النماء لا يحدث به ولما كان هذا الوصف
يعد وصفا له في الحال لم يثبت الحجر باتا حتى لو ذهب المريض جميع ماله وسلمه يصير ملكا للموهوب له في الحال
لان العلة لم تتم بوصفها فاذا اتصل به الموت ثبتت العلة والوصف الموضي بكونه مميتا من اول وجود
المرض كانه تبرع بعد الحجر ولا يسقط الا باجازة صاحب الحق واذا ابرأ منه كان تبرعه نافذا لان العلة
لم تتم بوصفها وكذلك التزكية اي تعديل الشهود عند ابي حنيفة رحمه الله في معنى العلة للحكم بالرجم فيما اذا شهدوا
بالزنا على محصن فان الشهادة بعد التزكية توجب الرجم فكانت التزكية علة العلة اذ الرجم المذكور بالشهادة
قالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية عنده ولكن من حيث ان التزكية صفة للشهادة في نفي الحكم مضافا الى الشهادة
يضمن الشهود عند الرجوع وعندهما لا ضمان عليهم لانهم اثنوا على الشهود خيرا فكانوا بمنزلة ما لو اثنوا
على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن والضمان مضاف الى سبب هو تعدي الى ما هو حسن وخير
وكذا كل ما هو علة علة فانه علة يشبه الاسباب وذلك لان العلة لما كانت مضافة الى علة اخرى
كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة الثانية فكانت العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم
بالعلة فكان الحكم هناك يضاف الى العلة دون الصفة فههنا يضاف الى العلة دون الواسطة من حيث
ان العلة الاخيرة بحكمها تضاف الى الاولى فهي علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب
وهذا هو السبب في معنى العلة بعينه واورده السرخسي في الموضوع متابعا لفخر الاسلام فانه اورد

الملك [?]

كانت الاولى من

في باب تقسيم السبب وفي باب تقسيم العلة باعتبار السبعة والخامس وصف له شبهة العلل كأحد
وصفي العلة فإن الحكم إذا تعلق بوصفين مؤثرين فلا يتم نصاب العلة إلا بهما كان لكل واحد
منهما شبهة العلل الثابتة لكل واحد منهما في الحكم فإذا تقدم أحدهما لم يكن سببًا خلافًا للقاضي أبي زيد وشمس
الأئمة فإن عندهما سبب إذا تقدم لأن الحكم لا يثبت ما لم يتم العلة فكان المتقدم مفضيًا إلى تمام العلة وكان
كالطريق إلى المقصود عندهما وذلك المعنى لا يكون مضافًا إليه فيكون سببًا محضًا ولكن ذكر فخر الإسلام
إذا تقدم لم يكن سببًا لأنه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو مؤثر في إثبات الحكم ومن أركان العلة
فلم يكن سببًا بدون نفسه أيضًا لفوات الشرط الثاني فكان له شبهة العلل فتابعه المصنف وأورد
في بيان أقسام العلة وهذا القسم هو الذي يسميه فخر الإسلام علة معنى لا حكمًا ولا اسمًا ولهذا جعلنا
الجنس أو القدر محرمًا للنسيئة حتى لو أسلم ثوبًا في ثوب هروي أو شعيرًا في حنطة لا يجوز لأن الربوا
النسيئة شبهة الفضل فإن للنقد مزية على النسيئة عرفًا فيثبت بشبهة العلة لا حرمة النسيئة
شبهة الفضل كأنها مبنية على الاحتياط وهو أسرع ثبوتًا من حرمة الفضل فيجوز أن يثبت بالوصف الذي
له شبهة ولا يثبت به حرمة الفضل لأنها أقوى الحرمتين ولها علة حقيقية فلا يثبت بما هو دونها والأصل
والأصل فيه نهي النبي عليه السلام عن الربوا والريبة والسادس علة معنى وحكمًا لا اسمًا كآخر وصفي العلة أما حكمًا
لوجود الحكم عنده ومعنى لأنه مؤثر فيه لا اسمًا لأن الحكم يضاف إليهما فلم يتم نصاب العلة بأحدهما كما ذكرنا والسابع
علة اسمًا وحكمًا لا معنى كالسفر والنوم للرخصة والحدث أما حكمًا فلأن قصر الصلوة يثبت بمجرد السفر وأما اسمًا
فلأن الرخصة تنسب إلى السفر شرعًا يقال رخصة السفر القصر والإفطار ولكن ليس بعلة معنى لأن المؤثر
في هذه الرخص المشقة إلا أن الشرع أقام السفر مقام المشقة لأنها أمر باطن يتفاوت أحوال الناس فيه
فلا يمكن الوقوف على حقيقتها فأقامه الشرع مقامها لأنه لا يخلو عن مشقة ما وكذا النوم في كونه حدثًا علة
اسمًا وحكمًا لا معنى إذ المعنى المؤثر خروج النجس من البدن عمدًا أو من أحد السبيلين عند ما غيرنا وذا
غير موجود في النوم إلا أن النوم بصفة مخصوصة وهو أن يكون مضطجعًا أو متكيًا أو مستندًا سبب
لاسترخاء المفاصل الذي هو سبب لخروج شيء نجس فأقامه الشرع مقامه تيسيرًا وكان علة
اسمًا لإضافة الحدث إليه وحكمًا لثبوته عنده لا معنى لما ذكرنا وليس من صفة العلة
الحقيقية التأخر لا خلاف في أن العلل علة كانت أو شرعية يقع على حكمها ... ولا خلاف من أهل السنة
أن العلة العقلية تقارن معلولها زمانًا كحركة الأصبع مع حركة الخاتم وكالاستطاعة تقارن الفعل
وإلا لزم بقاء الأعراض أو وجود المعلول بلا علة وكلاهما فاسد ولكن الخلاف في جواز تقدم العلل الحقيقية
الشرعية على معلولها زمانًا فذهب المحققون إلى أنها مثل العلل العقلية وإليه أشار المصنف بقوله بل الواجب
اقترانهما معًا إلا أنه قال بعض مشايخنا مثل أبي بكر محمد بن الفضل وغيره يجوز تراخي الحكم عن العلة الشرعية



وجه قول البعض أن العلة ما لم توجد بتمامها لا يتصور أن يكون موجبة حكمها لأن العدم لا يؤثر في شيء
وإذا كان كذلك يثبت الحكم عقيبها ضرورة بخلاف الاستطاعة لأنها عرض لا يبقى زمانين فلزم القول
بمقارنتها الفعل لئلا يلزم المعلول بلا علة أو خلو العلة عن المعلول وأما العلل الشرعية فموضوعة للبقاء
لأنها في حكم الجواهر والأعيان ألا يرى أن فسخ العقود الشرعية جائز بعد أزمنة ولو لم يكن لها بقاء
لما تصور فسخها بعد مدة ووجه قول المحققين أنه قد ثبت بالدليل مقارنة العلة العقلية معلولها قدم
ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل فوجب أن يكون العلة الشرعية كذلك أيضًا لأن الأصل اتفاق
الشرع والعقل على أن علل الشرع أعراض حقيقة فكانت كالاستطاعة في عدم البقاء وما قالوا
إنها موصوفة بالبقاء ممنوع فإن كثيرًا من الفقهاء ذهبوا إلى أنه لا بقاء للعقود الشرعية حقيقة
ولو بقي لبقي حكمًا لحاجة الناس ولا حاجة لهم إلى بقائها لأن الحكم يبقى بلا سبب وهؤلاء يقولون إن الفسخ
يرد على الحكم فيبطل الحكم لا على العقد ولئن سلمنا أنها موصوفة بالبقاء كما هو مذهب البعض فذلك
ضمني ولكن يثبت دفعًا للحاجة إلى الفسخ إذ فسخ الحكم لا يمكن إلا بفسخ العقد لأن الحكم ليس بمنعقد
حتى يمكن فسخه فلم يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة إليه أشار صدر الإسلام في أصوله
وقد يقام السبب الداعي إلى الحكم وقد يقام سبب الداعي مقام المدعو والدليل مقام المدلول
لدفع الضرورة أو العجز عن الوقوف إلى حقيقة العلة أما الأول فمثل السفر والمرض أقيما مقام المشقة
والنوم أقيم مقام الحدث والمس عن شهوة والنكاح مقام الوطء في حرمة المصاهرة وأما الثاني
فمثل الخبر عن المحبة أقيم مقام المحبة في قوله لامرأته إن كنت تحبيني فأنت طالق ومثل الطهر الخالي
عن الجماع أقيم مقام الحاجة في إباحة الطلاق ومثل حدوث الملك أقيم مقام شغل الرحم في وجوب الاستبراء
في هذه المواضع دفع الضرورة والعجز عن الوقوف على حقيقة العلة ودفع الحرج أي الضيق والمشقة
وللاحتياط كما في تحريم الدواعي في المحرمات فإن الزنا حرام صونًا للفرش عن الفساد وحفظًا
للنسل عن الضياع ثم أقيم الدواعي من المس والقبلة والنظر مقام الوطء فيه وكذلك في الظهار
يحرم الدواعي كما يحرم الجماع وكذلك العبادات فإن الجماع في حالة الاعتكاف والإحرام حرام ثم
أقيمت الدواعي مقامه للاحتياط وفي باب العبادات قد يقام السبب مقام غيره للاحتياط كالصلوة
بالجماعة أقيمت مقام الإنزال حتى وجب الغسل بالإيلاج وإن لم يعرف ... كالسعي
إلى الجمعة أقيم مقام الجمعة في نقض الظهر للاحتياط هذا كله معنى قوله إما لدفع الضرورة
أو العجز أو للاحتياط أو لدفع الحرج والفرق بين الضرورة ودفع الحرج أن في الضرورة والعجز
لا يمكن الوقوف على الحقيقة أصلًا وفي دفع الحرج يمكن مع نوع مشقة والفرق بين السبب
والدليل أن السبب مؤثر في حصول المسبب ويفضي إليه بخلاف الدليل فإنه لا يكون ...

كما في الحجر عن المحبة فانه دليل لا سبب لانه لا يكون مفضيا الى حقيقة المحبة اما النفي والسبب
مفضيان الى المسبب     والثالث الشرط اي القسم الثالث من اقسام القسم الثاني الشرط وهو
في اللغة العلامة اللازمة ومنه الشروط للصكوك ومنه اشراط الساعة اي علاماتها اللازمة لكون
الساعة آتية لا محالة وفي الشرع هو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب اي الثبوت اي يتوقف عليه
وجود الشيء ويوجد عنده لا به ثم ما يطلق عليه اسم الشرط بحسب الاستقراء خمسة اقسام الاول
الشرط المحض كدخول الدار في قول الرجل انت طالق اذا دخلت الدار فانه يمتنع بالتعليق وجود
العلة اي يتوقف وجود العلة على وجود الشرط كما بينا ويوجد الشرط بهذه الصفة التي قلنا
يوجد في كل تعليق بحرف من حروف الشرط كان واذا ومتى ونحوها من الشرط كما هو داخل فيما هو
قابل للتعليق كالطلاق ونحوه فكذلك داخل في العبادات والمعاملات فان وجود العبادات متعلق
باسبابها ثم يتوقف ذلك على الشروط الشرعية ان من اسلم في دار الحرب لم يلزمه شيء من العبادات قبل العلم
وصارت الاسباب والعلل بمنزلة المعدوم لعدم الشرط وكذلك اركان العبادات تتوقف لعدم الشرط كما في
من النية والطهارة للصلوة والثاني شرط هو في حكم العلل كشق الزق وحفر البير وذلك ان كل شرط
لم تعارضه علة صلح ذلك الشرط ان يقوم مقام العلة ويضاف الحكم اليه ومتى عارضته علة لم يصلح ان يقع
مقام العلة لعدم الحاجة الى اثبات الخلافة وهذا لان الشرط ما يتعلق به الوجود دون الثبوت بسبب العلل
والعلل وان كانت اصولا في اثبات الاحكام لكنها لم تكن عللا بذواتها بل هي امارات في الحقيقة فصح
ان يخلفها الشروط لانها علامات ايضا بخلاف العلل العقلية فانها علل بذواتها فلم يصح ان يخلفها الشروط
واعتبار العلل عند صلاحها لاضافة الحكم دون الشرط وعند عدم صلاحها اعتبار خلافة الشرط
اصل كبير لعلمائنا حتى قالوا ان من شق زق الغير حتى سال ما فيه يضمن الشاق لان علة الهلاك
السيلان وهو غير صالح للاضافة الحكم لانه امر طبيعي لا تعدي فيه والشق شرط للسيلان لان الزق
كان مانعا منه فبالشق ازال المانع فيضاف التلف اليه لانه صالح للاضافة اذ هو تعد في حق الغير وكذا
من حفر بيرا في الطريق حتى وقع فيه شيء وهلك يضمن الحافر لان علة الهلاك الثقل وهو امر طبيعي لا تعدي فيه
اذ هو بخلق الله تعالى والمشي سبب لا تعدي فيه ايضا والحفر ازالة للمانع فيكون شرطا فيضاف التلف
اليه اذ هو موصوف بالتعدي حتى ان حفر بيرا في ارض نفسه لا يضمن الحافر اذ هو غير موصوف
بالتعدي والمشي موصوف به فعلم ان اضافة الشرط عند عدم صلاحية العلة والسبب لاضافة الحكم
والثالث شرط له حكم الاسباب اي شرط يعترض عليه فعل فاعل مختار صالح لاضافة الحكم اليه ذلك الفعل
غير منسوب الى الشرط والشرط سابق عليه مثل حل قيد العبد عبد الغير حتى ابق فانه لا يضمن الحال
قيمة العبد لمالكه بالاتفاق اذا كان العبد عاقلا ولو كان مجنونا فالحال ضامن عند محمد كما في فتح باب

القفص عنه وذلك لان حله شرط فانه ازال المانع من الاباق كالحفر وقد اعترض عليه فعل الاباق
الذي هو علة التلف وهو فاعل مختار صالح لاضافة الحكم اليه فيمتنع اضافته الى الشرط واحترز بقولنا
فعل فاعل مختار عن الفعل الطبيعي كسيلان المايع وبقولنا غير منسوب الى الشرط عما كان فعل فاعل مختار لكنه
منسوب الى الشرط كما في باب القفص على قول محمد فان فعل الطيران وان كان عن اختيار الا انه منسوب
الى الفتح عنده كسير الدابة منسوب الى السايق وبقولنا سابق عليه عن تعليق الطلاق بدخول
الدار فانه فعل فاعل مختار غير منسوب الى الشرط ولكن وجود الشرط متأخر عن صورة العلة
فلذلك كان شرطا محضا خاليا عن معنى السببية بخلاف حل القيد فانه متقدم على الاتلاف فمن هذا الوجه
نزل منزلة الاسباب لان السبب يتقدم والشرط المحض يتأخر ولا يقال الشرط قد يتقدم على صورة العلة
كالاشهاد في النكاح فانه متقدم على العلة وهو الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول لا نسلم انه يتقدم الشرط
على صورة العلة ولكنا نقول اذا تقدم لم يتمحض الشرط بل كان شرطا مشابها بالسبب من حيث انه تقدم وجوده
لا من حيث الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي ثم حل القيد وان شابه الاسباب
لكنه شابه السبب الخالص لا السبب الذي في معنى العلة فان العلة مضافة حادثة به كقود الدابة
وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الاباق غير حادث بالشرط بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع به
نسبته عن الشرط من كل وجه فكان التلف مضافا الى العلة لا الى ما سبق من الشرط ولا يلزم عليه ما اذا امر
عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الآمر وان اعترض فعل مختار على الامر لان الامر بالاباق استعمال له واذا
اتصل به الاباق يصير غاصبا له بالاستعمال كما لو استخدمه فيضمن وعلى هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف فيمن فتح
باب قفص فطار الطير او باب اصطبل فخرجت الدابة فور ذلك لا يضمن الفاتح شيئا لان هذا شرط جرى
مجرى السبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه فلم يصر التلف مضافا اليه وعند محمد والشافعي
يضمن الفاتح اذا طار او خرجت على الفور لان الدابة او الطير لا يصبر عن الخروج والطيران عادة والعادة اذا
تاكدت صارت طبيعة لا يمكن الاحتراز عنها فاذا خرج على الفور واستمر عادة كان الخروج على العادة بمنزلة
سيلان الدهن عند شق الزق فيكون الفتح سبب ضمان كالشق ولم يبطل الاضافة اليه باختيار الطير او الدابة
لانه اختيار فاسد كما اذا صاح بالدابة او هيبها حتى صار صاحبها وان ذهبت مختارة لانه اختيار فاسد
قال القاضي ابو زيد في بيان هذه المسألة ما ذكرنا قياس وما ذكر الخصم ضرب من الاستحسان لان الحكم العادة
وان كانت عن اختيار بالطبيعة صيانة لاموال الناس واهدارا لاختيار ما لا عقل له حكما فانه جبار لا حكم له
والرابع شرط اسما لا حكما كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فالدخول
في الدار الاولى شرط اسما اي صورة من حيث انه يتعلق الحكم في الجملة لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود
والوجود يضاف الى الآخر منهما ولهذا قالوا بانها لو دخلت احدى الدارين ثم ابانها فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر
لان الملك انما شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا لصحة وجود الشرط ولهذا لو دخلتها في غير الملك انحلت

اليمين ولم يوجد عند وجود الشرط الاول جزاء يتنهى الى الملك ليشترط الملك له لان الجزاء لا ينزل الا في وجود
الشرط الثاني ولم يجز شرطه لبقاء اليمين لان محلها الذمة فتبقى ببقائها والحاصل ان الملك شرط صحة الايجاب
اوصحة الايقاع وحال الشرط حالة عدمها ولو شرط الملك يشترط بقاؤها او لصحة عين الشرط وذلك باطل الاولى
فاذا فيجعل الملك حال الايجاب وحالة الوقوع للجزاء او نضي زواله فيما بين ذلك وجه وبين زوال حفظ
الشرطين من الحكم على السواء لانه صيتهما شيئا واحدا في وجود الجزاء في احدهما يشترط الملك فكذلك في الآخر
وجوابه ما قلنا ان شرطية الملك بكذا والخامس شرط كالعلامة كالاحصان في باب الزنا وهي بيانه في العلامة موجود
اه بحاله
وانما يعرف الشرط بصيغته ذكر بعض العلماء منهم القاضي ابو زيد ان صيغة الشرط
لا تخلو عن معنى الشرط ويسمى ذلك شرطا لتغليب في معنى ان ما دخل عليه الشرط الا في والغالب عن هذا الشرط
وان كان قد يثبت الحكم بدونه في بعض الاحوال كما في قوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على سبيل التغليب
والعادة اذ العادة الغالبة ان الانسان انما يكاتب العبد اذا رأى فيه خيرا لا انه شرط حقيقي بدليل كتابة
العبد الذي لا يعلم فيه خيرا باجماع الفقهاء قرر الشيخ ذكر شرطه وانما يعرف الشرط بصيغته اي لا يشكل صيغة
الشرط عن معنى الشرط خصوصا في كلام الله تعالى لان العدول به يؤدي الى الغاية وكلام الله تعالى منزه عن ذلك
واما قوله فكاتبوهم فالمراد به الامر الندب لا الايجاب بدليل السياق وهو قوله وآتوهم من مال الله الذي
آتيكم فانه للندب دون الايجاب والكتابة انما يصير مندوبا اذا علم فيه خيرا والندب متعلق بهذا الشرط
ويتوقف عليه لا انه خرج على وفاق العادة  ودلالة اي دلالة الشرط لا يشكل عن معنى الشرط كالصفة
وذلك مثل قول الرجل المرأة التي اتزوج طالق فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة لان التزوج
دخلت على امرأة غير معينة فكانت نكرة والوصف في النكرة معتبر ليتوقف به فصلح دلالة على الشرط وصار
كانه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق لان الشرط ما يكون معلوما على خطر الوجود ويتوقف بين وال الجزاء عليه
وقد وجد هذا المعنى فيها بخلافه ولو وقع وصف التزوج في المعين بان قال هذه المرأة التي اتزوجها طالق لا يصلح الوصف
دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو فبقي قوله هذه المرأة طالق فتبطل في الاجنبية لما ثار اليمين
بنفسه ويصح الشرط في الوجهين يعني لو اتى بصريح الشرط يتعلق الحكم به في المعين وغير المعين مثل قوله
ان تزوجت امرأة او ان تزوجت هذه المرأة فهي كذا يتعلق الطلاق بالشرط في الوجهين جميعا بخلاف دلالة
الشرط لما ذكرنا  والرابع العلامة اي الرابع من القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل
العلامة وهي لغة الامارة كالمنارة للمسجد وفي الشريعة ما ذكره الشيخ فيكون العلامة ما هو دليل
على ظهور الحكم عند وجودها فحسب كالتكبيرات في الصلوة فانها اعلام على الانتقال من ركن الى ركن
وقد سمي العلامة شرطا بطريق المجاز كالاحصان في باب الزنا فان احصان الزنا عبارة عن اجتماع سبعة
اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر
في صفة الاحصان والاسلام وقال شمس الائمة الاحصان في المخصوص شيئان الاسلام والدخول
بالنكاح الصحيح فاما العقل والبلوغ فهما شرط الاهلية للعقوبة لا شرط الاحصان في المخصوص والحرية
شرط تكميل العقوبة وانما قلنا ان الاحصان علامة وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده
علة للرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم وفي قوله انه
ليس بعلة ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق مفض اليه فعرفنا ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا ولا وجودا
عند وجوده ولكنه عبارة عن حالة في الزاني يصير كالزنا الحاصل في تلك الحالة موجبا للرجم وكان معنى قال ان الزنا من كان
موجبا للرجم وكان علامة لا شرطا فلهذا هو طريقه كلية في القاضي الى زيد واختاره بعض المتأخرين وما لغير المصنف
فاما اصحابنا المتقدمون وعامة المتأخرين ومن سواهم من الفقهاء فقد سموا الاحصان شرطا لوجوب الرجم لان الشرط
ما يتوقف على وجوده الحكم والاحصان بهذه المثابة وكونه سابقا على الزنا غير مانع عنه لان شرطيته كالطهارة
وستر العورة والنية فانها سابقة على الصلوة بحيث لا يتصور تأخرها عنها مع انها شروط حقيقة بلا خلاف
وقولهم لم يتعلق به وجوده عند مساواة لان الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالحكم في التبوقيه لا يوجب القطع بدون
النصاب وهو شرط به فكذا الاحصان وقولهم ان الشرط لا بد ان يكون متأخرا عن صورة العلة غير
مسلم لان الشرط قد يتقدم كما بينا وقد يتأخر كما في التعليقات وفرعوا عليه انه لا يضمن شهود الاحصان بعد
كون الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي بل هو شرط مجازا يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الحكم
مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم لا يضمنون دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة غير صالحة لخلافه
العلة كما ذكرنا انها لا يتعلق بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها بوجه بخلاف ما اذا رجع شهود
الشرط والعلة ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند المشايخ لان الشرط صالح بخلاف العلة عند تعذر
اضافة الحكم اليها الوجود به وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا واجمعهم ضمنوا دية المرجوم والجواب ما قلنا
ان الاحصان علامة فلا يصلح للخلافة ولئن سلمنا انه شرط عند البعض فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط
لا يضمنون عند صلاح العلة للاضافة وهاهنا شهود العلة وهي الزنا صالحة للاضافة فيضاف التلف اليهم فان رجعوا
وجب الضمان عليهم وان ثبتوا انقطع الحكم عن شهادتهم عن الشرط ولا يلزم عليه ما اذا رجع شهود الشرط وحدهم
في مسألة شهود الشرط واليمين لانه رواية عن السلف فيه واختيار عامة المحققين مثل شمس الائمة وصدر الاسلام
والمرغيناني انهم لا يضمنون شيئا على ان هذا الشرط وهو الاحصان يستحيل اضافة الجناية اليه لان الحكم عقوبة والاحصان
خصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة في الشرع الى الخصال الحميدة فصار مضافا الى الزنا من كل وجه
في بيان الاهلية ولما فرغ الشيخ رحمه الله عن بيان الحكم الذي هو خطاب الشرع وما يتعلق به شرع في بيان
الاهلية اذ الخطاب لا يستقيم بدون الاهلية لا عقلا ولا شرعا ولا اهلية لمن لا عقل له فشرع في بيان العقل فقال العقل معنى اثبات
الاهلية ثم العقل من اعز النعم اذ به يمتاز الانسان من الحيوان وبه يعرف الله وبه ينال سعادة الدارين ولهذا
قال عليه السلام اول ما خلق الله العقل ولكن لا اكتفاء بالعقل بنفسه بحال بدون اعانة الله لانه عاجز بنفسه

وانه خلق متفاوتا فكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز الكبير عنه وكم من رجل تفسد في امور السنة لا يعيد
ثم اختلف اهل القبلة في العقل اهو من العلل الموجبة ام لا فقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا بدون السمع ولا مدخل له
في معرفة حسن الاشياء وقبحها بدون السمع ولا اثر له في ايجاب شي وتحريمه بل الموجب هو السمع وهو
قول اصحاب الشافعي حتى ابطلوا ايمان الصبي لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله كايمان صبي غير عاقل
وقالوا ان قوما لم تبلغهم الدعوة اذا قتلوا ضمنوا الجناية لكونهم معذورين حيث جعلوا كالمسلمين في الضمان وعندنا لم يضمنوا
وان كان قتلهم حراما قبل الدعوة لا لغفلتهم عن الايمان بل لان دار الكفرة الكاملة لا تكون معصومة فكان قتلهم مثل قتل نساء اهل
الحرب بعد الدعوة فلا يوجب ضمانا متمسكين في ذلك بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى العذاب قبل البعثة
ولما انتفى العذاب عنهم انتفى حكم الكفر وبقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فلو كان
العقل حجة قبل النبي لكانت حجة الله قبل بعثة الرسل قائمة عليهم ولان الله تعالى جعل الهوى غالبا في النفوس شاغلا
للعقول بعاجل المنافع فيخرج الانسان فيما عليه اصابته في كل عقله اسير الهوى وفي نوم الغفلة فلا يشرع حجة الكثير
من حيث المعنى العاقل بسبب نقصان العقل لا دليل مما ذكره البالغ ثم ذلك الوزر اسقاط عن الصبي وجوب الاستدلال
بعقله واسقط عنه الخطاب فلان يسقط الاستدلال بمجرد العقل قبل اعانة الوحي كان اولى وقالت المعتزلة العقل علة
موجبة لما استحسنه محرمة لما استقبحه على القطع فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست
بموجبة بذواتها بخلاف العلل العقلية فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل فانكروا ثبوت رؤية الله تعالى في الاخرة
بالنصوص الدالة قائلين بان رؤية ما لا جهة له ولا كيف مما يستحيله العقل وانكروا كون القبائح من الكفر والمعاصي
داخلة تحت ارادة الله تعالى ومشيته لان اضافتها الى ارادته مما يقبحه العقل فلا يجوز ان يرد الشرع بذلك وجعلوا
الخطاب متوجها بنفس العقل فاذا صار الانسان يحتمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب فقد تحقق العلة الموجبة
في حقه فيتوجه عليه التكليف بالايمان ولهذا قالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف عن الطلب وترك الايمان
فكان الصبي العاقل مكلفا بالايمان ومن لم تبلغه الدعوة اصلا ونشا على شاهق جبل فلم يعتقد ايمانا ولا كفرا ومات
على ذلك من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل وتمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم عليه السلام فانه قال لابيه اني اراك وقومك
في ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال ذلك ولم ينزل وحي اليه ولو لم يكن العقل حجة بنفسه لكانوا معذورين
لما نسبهم الى ضلال مبين وبان المعجزة قبل بعد الدعوة لا تعرف الا بدليل عقلي فان حصول العلم على التجربة اذ انه من علامات
المعجزة فلما كان بالعقل كفاية في معرفة المعجزة والرسالة كان به كفاية في معرفة الله تعالى بالطريق الاولى وكان بنفسه حجة قبل
السمع ولزم العمل به والقول الصحيح في ان العقل غير موجب كما قالت المعتزلة وغير مهدر ايضا كما قالت الاشعرية فان
من انكر معرفة الله تعالى بدلالة العقل وحدها فقد عطل ومن الزم الاستدلال بلا وحي ولم يعذره بغلبة الهوى فقد [illegible] انه
ثابت في اصل الخلقة فتقدم [illegible] العقل [illegible] لانهم يدونه وخطابهم لانهم قبيح
فكان معنى الايمان الاهلية ولذلك قلنا في الصبي العاقل انه غير مكلف بالايمان وان صح منه الايمان لان الوجوب

لا الوجوب بالخطاب



والخطاب ساقط عنه بالنص وهو قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث الصبي حتى يحتلم حتى اذا عقلت المراهقة ولم تصف
الايمان بعدما استوصفت وهي تحت زوج مسلم بين ابوين مسلمين لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها
ولو بلغت كذلك لبانت لانها صارت مكلفة بالايمان فعلم ان الصبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا لبانت
من زوجها وهذا هو اختيار القاضي الامام ابي زيد وذكر في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل مروي عن ابي حنيفة رضي الله عنه
ذكر في المنتقى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه
اما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وروي عن ابي حنيفة انه قال لو لم يبعث الله تعالى رسولا لوجب
على الخلق معرفة الله بعقولهم قال وعليه مشايخنا من اهل السنة حتى قال الشيخ ابو منصور في الصبي العاقل انه يجب
عليه معرفة الله تعالى وهو قول كثير من مشايخ العراق وحملوا قوله عليه السلام رفع القلم على الحديث على الشرائع
قلت وهذا القول يوافق قول المعتزلة من حيث الظاهر سوى انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهو آلة لمعرفة الموجب
هو الله تعالى والعقل معرف للايجاب كالخطاب والصحيح ما اختاره القاضي ابو زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة لانه موافق
لظاهر النص ولظاهر الرواية وكذا قالوا في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل حتى اذا لم يعتقد
ايمانا ولا كفرا كان معذورا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التامل والاستدلال يلحق بما هو [illegible] ومات
من ساعته واما اذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا لان الامهال وادراك
مدة التامل بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة فلا يعذر بعد الادراك انه لا عن صورة الا وقد
عرف له حصول فكيف يعذر بعد ذلك صورة حسنة وبعد ادراك مدة التامل على لقيها وحصولها
بل نعتبر الاستدلال والنظر ما يتم به معرفة الله تعالى فلم يكن معذورا وهذا مثل ما قال ابو حنيفة في السفيه
اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع ماله اليه وان لم يونس منه رشد لانه شرع دفع المال متعلقا بايناس
الرشد والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده لانه لما مضى في هذه المدة التي يمكن ان يستفيد رشدا بالتجربة
في الغالب لانها مدة يتوهم ان يصير ولده فيها جدا ومن صار فرعه اصلا فقد تناهى في الاصالة فلا بد من ان يستفيد
رشدا بسبب حاله فقام هذه المدة مقام الرشد في حق دفع المال اليه فكذلك هاهنا لما مضت مدة التجربة
لا بد ان يستفيد العاقل بمضيها معرفة بصانعه بالنظر في الآيات الظاهرة فاذا لم يحصل معرفة بعد هذه
المدة كان الاستحقاق بالحجة يكون بعد دعوة الرشد فلا يكون معذورا وليس على حد الامهال وتقدير زمان
التجربة فيمن لم تبلغه الدعوة دليل يعتمد ويحكى انه كلا وجاء قيل انه مقدر بثلاثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل
ثلاثة ايام ليس بقوي لان مدة التجربة تختلف باختلاف الاشخاص لان العقول متفاوتة فرب عاقل يهتدي الى الحق
في زمان قليل فيفوض تقديرها الى الله تعالى اذ هو العالم بمقدارها في حق كل شخص على الحقيقة فيعفو عنه قبل ادراكها
ويعاقبه بعد انتهائها من حيث العقل حجة موجبة بنفسه فلا دليل له يعتمد عليه وخبر الغاية من كل وجه وليس معه
دليل يعتمد عليه ايضا واما ما تمسك به كل فريق من النصوص فاوله بعضها معارض بالبعض ثم يتم الحجة لاحد
الفريقين بما تاول الفريق الاخر اياها على ما يوافق مذهبه فصارت كانها ساقطة في حق التمسك لتعارضها

في زمان [illegible]

على أنك إذا تأملت فيها عرفت أنها لا تدل إلا على أن العقل موجب بنفسه بدون الشرع ولا على أنه ملغى أصلا
فكانت عن محل النزاع بمعزل      والأهلية نوعان إلى آخره إذ ثبت أن العقل معتبر في إثبات الأهلية
فالمقسم الأهلية على نوعين أهلية وجوب أي نفس الوجوب أهلية الإنسان للشيء صلاحيته لصدور ذلك الشيء
وطلبه منه وقبوله إياه وفي الشريعة عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهي بناء على قيام متن
الذمة أي أهلية الوجوب لا تثبت إلا بعد وجود ذمة صالحة لأن الذمة هي محل الوجوب ولهذا يضاف الوجوب
إليها لا إلى غيرها ولهذا اختص بالوجوب الإنسان دون سائر الحيوانات وقوله وإن الآدمي يولد وله
ذمة صالحة دليل على قيام الذمة للإنسان للوجوب أي للوجوب له وعليه بإجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك
الرقبة وملك النكاح بشراء الولي وتزويجه إياه ويجب عليه المهر والثمن بعقد الولي ويلزمه أرش جنايته وخراجه
كما إذا انقلب الطفل على مال الإنسان فأتلفه ثابت بالإجماع وهذا لأن هذا ذكره ثم يثبت الذمة في مصطلح الفقه أن توضيح
المال في الذمة من الترهات لا معنى له ولا حاجة إليه في الشرع ممكن ما لم يطالب بذلك القدر من المال فهذا هو المعنى
عرفا وشرعا فعلى الوجوب ههنا ثابت بالإجماع فمن أنكر فقد خالف الإجماع والذمة في اللغة العهد قال الله تعالى
إلا ولا ذمة أي عهدا والمراد بها في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد سابق أي وصف يصير الشخص به
أهلا للإيجاب والاستيجاب بناء على العهد الماضي الذي جرى بين العبد والرب يوم الميثاق بقوله ألست بربكم
على ما قال جمهور المفسرين إن الله تعالى أخرج ذرية آدم من ظهره مثل الذر وأخذ عليهم الميثاق بقوله ألست بربكم
فأجابوا ببلى هكذا روى سعيد بن جبير عن ابن عباس يرفعه إلى النبي عليه السلام والجنين قبل الانفصال عن الأم جزء من وجه
حسا وحكما أما حسا فلأنه كيد الأم ورجلها ولهذا يتبعها في الانتقال وضعا وأما حكما فلأنه يعتق بعتقها ويرق برقها
ويدخل في البيع تبعا لها ولكنه لما كان منفردا بالحياة معدا للانفصال وصيرورته نفسا برأسه لم يكن جزءا لها
مطلقا فلم يكن له ذمة كاملة حتى صلح أن يجب له الحق من العتق والإرث والوصية والنسب ولم يجب عليه الحق
حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الأقارب وإذا انفصل عنها ظهر له ذمة كاملة متن
وصار أهلا بسبب ذمته للوجوب عليه وله ولو كان يبتنى عليه الحقوق بجملتها كالبالغ لتحقق السبب وكمال
الذمة غير أن الوجوب أي لكن نفس الوجوب غير مقصود بذاته بل المقصود حكمه وهو الأداء عن اختيار لتحقق الابتلاء
ولم يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه فجاز أن يبطل الوجوب أي لا يثبت لعدم حكمه وهو المطالبة بالأداء وغرضه
وهو الابتلاء كما ينعدم الحكم لعدم محله كبيع الحر وإعتاق البهيمة ولما جاز أن يبطل الوجوب لعدم حكمه صار
هذا القسم منقسما بانقسام الأحكام فكل ما يتصور شرعية حكمه يكون ثابتا وجوبه وما لا فلا ثم الأحكام
فصل منقسمة إلى حق الله تعالى وحق العبد وما اجتمع فيه حقان إلى آخر الأقسام المذكورة فيه على ما بينا في حقوق العباد
من الأمور الحب كالغرم والعوض لأن الصبي أهل وجوبه لوجود سببه وحكمه وهو المال إذ المال هنا دون الأداء
والعوض دفع الخسران عما يكون خسرانا له أو حصول الربح وذلك بالمال وأداء وليه كأدائه في هذا المقصود وما كان تلويح
صلة لها شبه المؤنة كنفقة الزوجات والأقارب فالوجوب ثابت في حقه عند وجود سببه أما نفقة الزوجات



فلأنها شبيهة بالأعواض إذ تجب عوضا عن الاحتباس بل أصل المجنون عوضه وأما نفقة الأقارب فلأنها متعلقة
باليسار ولهذا لا تجب على المعسر والمقصود إزالة الضرر بوصول كفاية إليه وذلك بالمال يكون وأداء
وليه كأدائه فيه فكان الوجوب عليه خاليا عن حكمه وما كان صلة لها شبه بالأجر لم يكن الصبي من أهله
فلا يجب عليه ذلك كتحمل الدية فإنها صلة ولكنها تشبه الجزاء على ترك الشفقة والأخذ على يد الظالم
ولذلك اختص بحال العاقلة الذين هم من أهل هذا الحفظ دون النساء والصبي ليس من أهل الجزاء لأنه
المطالبة ليس من أهل العقوبة وما كان عقوبة أو جزاء من حقوق العباد كالقصاص وحرمان الميراث لم يثبت
فيها ح في حقه لأنه لا يصلح لحكمه وهو المجازاة بالعقوبة أو الجزاء الفعل وأما حقوق الله تعالى يجب عليه حتى يصح
القول بحكمه كالعشر والخراج فإنهما في الأصل من المؤن على ما جرى بيانه ومعنى العبادة والعقوبة ليسا بـ
مقصودين والمقصود فيهما المال وأداء الولي فيه كأدائه فيكون الصبي من أهل وجوبه ومعنى بطلان القول
بحكمه لا يجب كالعبادات الخالصة والعقوبات فالإيمان لا يجب على الصبي قبل أن يعقل فإذا عقل احتمل الأداء
قلنا بوجوب أصل الإيمان دون أدائه حتى يصح أداؤه ولا يجب تجديد الإيمان بعد البلوغ لأنه ليس في نفس
الوجوب تكليف وخطاب وإنما ذلك في وجوب الأداء وذلك موضوع عنه ولكن صحة الأداء لا تبتنى على الخطاب
ألا يرى أن المسافر يؤدي صوم رمضان فيقع فرضا وإن لم يكن مخاطبا به وكذلك الجمعة تقع فرضا عنه
وإن لم يكن مخاطبا بها وكذا العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلاة والصوم أو بالمال كالزكاة أو بهما
كالحج لا يجب عليه وإن وجد سببها ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الأداء فإنه المقصود في حقوق الله تعالى
إذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا للابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي الذي لا يعقل بنفسه
ولا يحصل ذلك بأداء وليه لأن ثبوت الولاية عليه بطريق الجبر لا بطريق الاختيار فلا يصلح طاعة ولو جعلت
أداء وليه كأدائه فيما هو حالي لظهر أن المقصود هو المال لا الفعل وذلك لا يحصل في حق القربة لأنه يدل على
حاجة صاحب الحق كما في حقوق العباد ومن يقع له القربة أعني الأغنياء متنزه عن ذلك فلا تجب الزكاة
على الصبي الزكاة فإن قيل ما ذكرتم مردود بقوله عليه السلام ابتغوا في أموال اليتامى خيرا كيلا
تأكلها الصدقة وفي رواية كيلا تأكلها الزكاة وبقوله من ولي مال اليتيم فليؤد زكوته قلنا هذا
خبر غريب فإن الصحابة اختلفوا في هذه المسألة فقال ابن عباس لا زكاة في مال الصبي وقال ابن مسعود يحصي
الوصي عليه سنين ثم يخبره بعد البلوغ إن شاء أدى وإن شاء لم يؤد وعن عمر رضي الله عنه وعائشة أنه تجب الزكاة
في ماله ولم يجر المحاجة بينهم بهذا الحديث ولو بلغهم لما وسعهم ترك المحاجة ولو احتجوا به لاشتهر الحديث
لشهرة الفتوى وخبر الواحد يرد بمثله عندنا مع أنه روي عن الحسن البصري أنه حكى إجماع السلف على أن لا زكاة
على الصبي وأما ما يشوبه معنى المؤنة كصدقة الفطر لم يلزم عليه عند محمد وزفر لأنه ليس بأهل للعبادة وقد
ترجح فيها معنى العبادة فصار معنى المؤنة معدوما وعند أبي حنيفة وأبي يوسف يلزمه اكتفاء بالأهلية القاصرة
لكون نيابة الولي صحيحة فإنه فيما هو عبادة قاصرة ولهذا ما هو عقوبة من حقوق الله تعالى كالحدود لم يجب

عليه كما لا يجب ما هو عقوبة مما هو من حقوق العباد وهو الفقه بالاتفاق لعدم حكمه وهو المؤاخذة
بالفعل ثم بعض مشايخنا مثل القاضي ابي زيد وغيره قالوا بوجوب حقوق الله تعالى جميعا
على الصبي كوجوبها على البالغ ثم تسقط بعذر الصبا لدفع الحرج لان الوجوب مبني على صحة
الاسباب وقيام الذمة لا على القدرة فيثبت الوجوب باعتبار السبب والمحل اذا
الوجوب يثبت جبرا لا اختيار للعبد فيه حتى يعتبر عقله وتمييزه ولكن الصحيح انتفاء الوجوب
اصلا وهو اختيار المحققين من اصحابنا لان القول بالوجوب مع عدم حكمه مجازفة ايدي في
في الغلو او خلا لا يكاد يخرج عن الفائدة في الدنيا والآخرة لان فائدته في الدنيا تحقق معنى
الابتلاء وفي الآخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم وهو الاداء وهذا القول اسلم الطريقين
عن الفساد لان الصبي غير مخاطب بالاجماع فالقول بالوجوب ثم بالسقوط لا يخلو عن فساد
ولانه لو كان الوجوب ثابتا عليه ثم يسقط لدفع الحرج لكان ينبغي ان يكون مؤديا
للواجب اذا ادى كالمسافر اذا صام في السفر حيث لم يبق المؤدى عن الواجب بالاتفاق
وكذا ظاهر قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم يدل على انتفاء الوجوب
ولان الصبي اذا بلغ في بعض شهر رمضان لا يقضي ما مضى ولو كان الوجوب ثابتا ينبغي ان يقضي
كالمجنون والمغمى عليه وهذا دليل على عدم الوجوب كذا ذكره المصنف في شرحه ولقائل ان يقول
عدم وجوب القضاء لا يدل على عدم نفي الوجوب واما في المجنون والمغمى عليه يجب الاداء لتوهم
زوالهما فيجب القضاء بناء عليه بخلاف الصبي فانه لا يتوهم زوال الصبا الى مدة معلومة فلا يجب الاداء
فلم يجب القضاء      واهلية الاداء الى اخره الاداء نوعان كالاستواء كامل وقاصر ولان
ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن والانسان اول
احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد ان يوجد فيه كل واحد منهما شيئا فشيئا على التدريج الى ان يبلغ كل
واحد منهما درجة الكمال كان كل واحد قاصرة كما يكون للصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون احدهما قاصرا بعد
البلوغ كما في المعتوه فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن ولهذا الحق بالصبي في الاحكام الشرع
فبنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب
لان في الزام الاداء قبل الكمال حرجا بينا لانه يحرج في الفهم بادنى عقل ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن
والحرج منفي بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا اول حين عقل ولا اول ما يعقل
ويقدر رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت
في جنس البشر على وجه يتعذر على الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع
البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا او صار تكليفهم بصفة الكمال

قبل هذا الحد ونوقع بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقطا اعتبارا لانه دار الحكم على الظاهر وهو البلوغ
يدل عليه قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم
الحساب والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل ان اللزوم لا يثبت الا باعتدال العقل بالبلوغ
والاحكام منقسمة على هذا اي على باب اهلية الاداء قاصرة في حق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان وجب
القول بصحته من الصبي بلا لزوم لوجود حقيقته وهو التصديق والاقرار من اهله لان الاقرار باللسان
ممن هو مميز عاقل دليل التصديق وكما امنا بصبي عاقل بناظره وحملناه السنة ورسالة رسوله ونلزم الخصم
كان هو والبالغ سواء في اهلية الايمان وقد ثبت بالنص ان الصبي من ان يكون هاديا قال الله تعالى
واتيناه الحكم صبيا اي النبوة فيتبين انه من اهل ان يكون مهديا بجهة الناس بالطريق الاولى وبعد وجود حقيقته
الشيء من الاهل ابطاله بعد ثبوته يحتاج الى شرعي وذا لا يليق بالايمان لان الحجر عنه كفر لانه حسن بعينه لا يحتمل
ان يكون قبيحا بحال فلو صار محجورا عنه لكان قبيحا من ذلك الوجه ولا عهدة الا في لزوم الاداء وذلك موضوع
عنه فاما الاداء فلا عهدة فيه فكان النظر في الحكم بصحة ادائه لانه ينال به فوز الدارين وحرمان الميراث
من اقاربه الكفار ووقوع الفرقة بينه وبين امراته الكافرة يضاف الى الكفر الباقي لا الى
اسلامه لان الاسلام شرع عاصما للحقوق لا قاطعا لان ذا ليس بمقصود من الايمان بدليل صحته
من غير قريب يرثه ولا امراة ينفسد نكاحها بل هو يثبت بناء على صحة الاسلام بحقيقته لا ان يكون مختصا به
وعلته لا تمنع صحة الايمان لان يعرف صحة الشيء يستفاد من حكمه الاصلي وهو سعادة الاخرة فيما نحن فيه
لا بما هو من ثمراته الا ترى ان الصبي لو ورث قريبه او وهب له قريبه فعتق عليه يصح وان العتق
ضرر محض لان الحكم الاصلي للارث والهبة الملك بلا عوض وهو نفع محض يشكو مشروع في حقه
وانما يثبت العتق بناء على ثبوت الملك لا مقصودا بالارث والهبة ولهذا يتحقق كالابا سبب العتق وان
ذا اشترى قريبه صح ومستحق للارث من قريبه المسلم ويقرر نكاحه اذا كانت زوجته اسلمت قبله
والدليل على عدم لزوم الايمان قبل البلوغ ما ذكر في الجامع انه اذا لم يتوصف في نصف الاسلام بعد ما عقل
لم تبن امراته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه كفرا فبانت منه امراته وقال الشافعي الصحيح ايمانه في حق احكام
الدنيا قبل البلوغ فيرث اباه الكافر ولا تبين منه امراته المشركة لانه مولى عليه في الاسلام حتى يصير مسلما
باسلام ابيه وامه فلا يصح ولنا ما يصح منه كالصبي الذي لا يعقل والمجنون وذلك لان التصحيح اعتبار للصبي
مولى عليه حال عجزه عن التصرف لنفسه ومتى كان قادرا لا يجعل مولى عليه وقد ثبت الولاية
عليه على انه عاجز فانما هو في حق احكام الاخرة فيثبت محض موجب القول بصحته لتحقق الاعتقاد بخوفه
وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام الاخرة ثبوته في احكام الدنيا لان احدهما ينفصل عن الاخر
فان من اعتقد بلسانه ولم يعتقد بقلبه فاسلم في ذلك الحالة قبل ان يعارض الاهوال صح اسلامه في حق

تعارض

في حق احكام الآخرة والصبي في حق احكام الدنيا حتى لا يصلى عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين كمن اسلم بلسانه دون
قلبه فهو كافر في احكام الآخرة مؤمن في احكام الدنيا ولهذا اجرى احكام المسلمين على المنافقين في زمن النبي عليه السلام
وجوابه ما قلنا ولا يسلم ايضا انه مولى عليه في الاسلام ان يجعل مسلما لولايته ان يعدل الرجل على مباشرة
التصرف في غيره والاب لا يملك الاسلام عليه ولذا لا يعقد لنفسه ثم يثبت الحكم في ولده تبعا والدليل على انه
لا يصير مسلما باسلام الجد حال عدم الاب ويصير مسلما باسلام الام مع وجود الاب ولا ولاية للام مع
وجود الاب فعلم ان ثبوته ليس بطريق الولاية ولكن يثبت حكم الاسلام فيه تبعا على ان الصبي عندنا
يجوز ان يكون موليا عليه ووليا بنفسه اذا كان التصرف نفعا محضا كقبول الهبة فان الاب يملك عليه
ويملك هو بنفسه عندنا لان الولاية ثبتت عليه نظرا له فلا توجب حجرا عما هو نظر له محض بل يثبت الامران
جميعا ليتسع طريق نظره      وان كان قبيحا لا يحتمل غيره اي حق الله تعالى ان كان قبيحا لا يحتمل غيره في حال
كالكفر اي الردة لا يجعل عفوا حتى حكم ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله بصحة ردته في حق احكام الدنيا والآخرة جميعا
ولهذا تبين منه امراته ولا يرث من اقاربه المسلمين لانه لما وجد منه حقيقة الايمان يوجد منه حقيقة
الردة وهذا لان الله تعالى ما عفى عنه الجهل بالله تعالى والجهل بعد ان الله لا يعد عنه عذرا فكذا الجهل بالله تعالى والرد جهل بالله تعالى
لا يحتمل ان يكون مشروعا بحال وقال ابو الفضل الكرماني انما حكمنا بردته ضرورة الحكم بصحة اسلامه لان الاسلام
مما يوجد من العبد باختياره منه فيكون مقصودا منه وحيث قلنا لا يتصور الترك منه لم يكن الموجود اسلاما التركه
وترك الموجود الاسلام بعد وجوده هو الردة وما يلزمه من احكام الدنيا كحرمان الميراث ووقوع الفرقة
فانما يلزمه ضرورة الحكم بصحتها لا مقصودا بنفسه الا ترى انها تثبت في حقه بطريق التبعية للابوين بان
ارتدا ولحقا بدار الحرب وفيه ما فيه ضرر ولما لم يكن مقصودا الا ولاية لابويه عليه وقال ابو يوسف والشافعي رحمهما الله
لا يصح ردته في احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع محض وهو القياس
وما هو بين الامرين اي ما يرد من حقوق الله تعالى بين ان يكون حسنا وبين ان لا يكون يعني
ان يكون حسنا في وقت وعلى بعض الاوقات والحالات دون البعض كالصلاة والصوم والحج ونحوها
يصح الاداء منه قبل البلوغ باعتبار الاهلية القاصرة بلا وجوب الاداء لان في وجوب الاداء الزام
العهدة وفي صحة الاداء بلا لزوم نفع محض لانه يعتاد اداءها فلا يشق عليه ذلك بعد البلوغ ولهذا
صح التنفل منه بهذه العبادات بلا لزوم مضي ووجوب قضاء لانها وضعت كذلك في الجملة في حق البالغ
كالصلاة المظنونة والحج المظنون ولهذا لو احرم الصبي صح بلا عهدة حتى لو ارتكب محظورا لم يلزمه الكفارة
لان في ذلك ضررا له واذا ارتد الصبي لا يقتل وان صحت ردته عندهما لان القتل ليس من حكم الردة
ولم يوجد منه قبل البلوغ ولهذا لا يثبت في حق النساء ولان القتل يجب جزاء بمعنى في الردة بطريق العقوبة
وما يجب جزاء يبتنى على الاهلية الكاملة فلا يثبت بالاهلية القاصرة ولا يلزم عليه حرمان

[illegible]

صبي بعد اساءة الادب مع انه نوع جزاء وجوازه استحسان فقد صح ان الاسرى في جزاء عقوبته
على الكفر لان الضرب عند اساءة الادب من باب التاديب وليس بجزاء على الفعل كضرب
الدواب للتاديب وقد ورد به الشرع حيث قال عليه السلام تضرب الدابة على النفار ولا تضرب
على العثار والضرب المذكور في قوله عليه السلام مروا صبيانكم بالصلاة اذا بلغوا سبعا واضربوهم
اذا بلغوا عشرا ضرب للتاديب لا عقوبة لتعتاد اداء الصلاة والضرب للتاديب من انفع
المنافع في حقه      وما كان من حقوق العباد ان كان نفعا محضا اي ما هو غير حق الله تعالى
ان كان نفعا خالصا يصح مباشرته منه كقبول الهبة والصدقة وقبضها والاصطياد والاحتطاب
ونحوها فلا يظهر الحجر فيها كقبول بدل الخلع من العبد المحجور بان خالع امراته على مال وقبضه بغير اذن
مولاه يصح لانه محجور فيه ضرر وهذا نفع محض في حقه لانه يصير به مهتديا الى التجارات عرفا
مواضع الغبن والخسران والربح الاساءة في وصيته واسلوا الساهي اي اختبروا عقولهم وتعرفهم
بالتصرفات قبل البلوغ      وفي الضار المحض اي ما هو ضرر محض لا يشوبه نفع في
العاجل غير مشروع في حقه كالطلاق والعتاق والهبة والصدقة والقرض لان فيها ازالة الملك
من غير نفع يعود اليه لان الصبا مظنة المرحمة والاشفاق لا مظنة الاضرار والله سبحانه وتعالى
انعم الواجب فلم تشرع في حقه المضار ولا يملك ما هو ضرر محض عليه غيره مثل الولي والوصي
والقاضي ما خلا القرض فان القاضي يملكه لقدرته على استيفائه بدون البينة بخلاف غيره وذلك
لان ولايته هو لا نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض في حقه وكان المراد عدم
شرعية الطلاق والعتاق في حقه عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند تحقق الحاجة
اليه فهو مشروع فان الامام شمس الائمة قال في اصوله زعم بعض مشايخنا ان هذا الحكم غير مشروع
اصلا في حق الصبي حتى ان امراته لا تكون محلا للطلاق وهذا وهم عندي فان الطلاق تملك
ملك النكاح اذ لا ضرر في اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع
الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا وبهذا ابتنى فساد قول من يقول لو اثبتنا ملك الطلاق
وهو ولاية الايقاع في حقه كان خاليا عن حكمه والسبب الخالي عن حكمه غير مشروع لانا لا نجعله خلوا عن
حكمه اذ الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امراته وعرض عليه الاسلام فابى فرق
بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امراته
وكان ذلك طلاقا في قول محمد واذا وجدت امراته مجبوبا وجعلت فرق بينهما كان ذلك
طلاقا عند بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يثبت
لان الاكتفاء بالاهلية القاصرة لتوفير المنفعة وذا لا يتحقق فيما هو ضرر محض

نسخه

فلا يصح عفوه على الجارية ولهذا يصح عتاق الصبي ... مع ما ان ... عن عتقه ونحوها ... بدل الاضرار عما ... محض وذا لا يتحقق فيما لا ينفع ... نسخة

وفي القاصر منها أي مما يتردد بين النفع والضرر كالبيع والإجارة والنكاح
يصح ذلك منه بإذن الولي ولا يملكه بنفسه فإن البيع إذا كان رابحا كان نفعا
وإذا كان خاسرا كان ضررا وهذا لأنه قد صار أهلا لمباشرتها بوجود أصل العقل حتى
صح منه هذه التصرفات لغيره وامتناع الصحة له كان لمعنى الضرر فإذا اندفع توهم الضرر
برأي الولي التحق هذا بما يتمحض نفعا فيصح مباشرته برأي الولي إصابة مثل إصابة مباشرة
الولي من النفع مع فضل نفع البيان لأنه يحصل عبارته نوع نفع لا يحصل ذلك بمباشرة الولي
وتوسع طريق الإصابة أيضا لأن المنفعة تارة تحصل بمباشرة الولي وتارة بمباشرته وذكر
النفع جواب يستدل عليه أحد البابين ولأن جواز هذه التصرفات منه عند انضمام رأي الولي برأيه
باعتبار أن قصور رأيه لما اندفع برأي الولي صار هو كالبالغ أو صار بمنزلة ما إذا اندفع ذلك
بكمال رأيه بالبلوغ حتى يملك تصرفه بالغبن الفاحش مع الأجانب كما يملكه البالغ عند أبي حنيفة رحمه الله
ولا يملك الولي ذلك وعندهما يتوقف تصرفه باعتبار انضمام رأي الولي لا باعتبار رأيه صار كالبالغ
حتى وجب اعتبار رأيه العام وهو أدنى في جميع التصرفات برأيه الخالص وهو ما إذا باشر
التصرف بنفسه وكما لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش حتى لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد إذن
الولي له والنكتة فيه أن الغبن الفاحش بمنزلة الهبة فإن من لا يملك الهبة كالأب والوصي
في مال الصغير لا يملك التصرف بالغبن الفاحش ثم الصبي لا يملك الهبة بالإذن فلا يملك التصرف بالغبن
الفاحش أيضا بالإذن ولو باشر البيع بغبن فاحش مع الولي فعن أبي حنيفة روايتان في رواية
لا يجوز لشبهة النيابة لأنه في التصرف باعتبار ملكه أصيل وشبهه بتصرف الوكلاء من حيث أنه
يتوقف على رأي الولي فثبت شبهة النيابة في تصرفه فاعتبرت النيابة في موضع التهمة
وهو التصرف مع الولي إذ يمكن فيه تهمة أن الولي إنما أذن ليحصل مقصوده ولم يقصد بالإذن
النظر له وسقطت هذه الشبهة مع الأجنبي وفي رواية يجوز لما قلنا إنه صار كالبالغ بالإذن
وقال الشافعي الحجر أصل الأمر في أن كان مولياً عليه لا يصلح أن يكون وليا لأن كونه وليا
عليه سمة العجز وكونه وليا آية القدرة وكونه قادرا في شيء وعاجزا فيه متضادان
فلا يجتمعان فلما جعله الشرع مولياً عليه في شيء دل ذلك على سقوط ولايته فيه إذ لو ثبتت
لما ثبت للغير ولأنه فيما بعد البلوغ فلهذا اعتبر عبارته في اختيار أحد الأبوين لأن منفعة
هذا الاختيار لا تحصل بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه وإذا اعتبرت عبارته فيه لا تعتبر عبارة
الولي فيه وصورة المسألة ما إذا وقعت الفرقة بين الأبوين وبينهما ولد فبلغ حق الحضانة للأم
إلى سبع سنين ثم يخير الولد بينهما فأيهما اختار يكون عنده لما روى عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي

خير غلاما بين أبويه وعندنا لا يخير وجوابه ما روي أنه عليه السلام دعا
لذلك الغلام فببركة دعائه اختار ما هو الأنفع ولم يوجد مثله في غيره كذا في المبسوط
وكذا في الوصايا والعبادات لأنه لا يمكن تحصيلها بمباشرة الولي فيعتبر عبارته فيهما
وأبطل الأيمان والردة لأنهما يثبتان بطريق التبعية للأبوين فلا يعتبر عبارته فيهما
وكذا بيعه لأنه لا يحصل بمباشرة الولي وأما قبول الهبة فقول لا يصح منه كالبيع
لحصوله بمباشرة الولي في قول يصح منه ولا فقه فيما ذكر من الجواب في المسائل لأنه
لم يبين الأمر على دليل صحيح وعندنا بل يبنى الأمر على ما هو خارج عن الفقه وإنما
الجمع بين كونه وليا ومولياً عليه باعتبارين غير الاحتمال إذ يحتمل أن يوجد بمباشرة الولي فيكون
مولياً لا يوجد التصرف بالطريقين جميعا فيكون وليا ومولياً عليه ولا يستحيل الجمع
بينهما بهذا الوجه كما في إرسال الطلاق وتعليقه وعندنا لما كان الصبي قاصر الأهلية صح
مولياً عليه باعتبار قصور العقل ولما كان صاحب أصل الأهلية لوجود أصل العقل وليا
بنفسه والمنافاة في الجمع بينهما وفيما قلنا توسعة طريق الإصابة وهو المقصود
إذ المقصود من الأسباب أحكامها فيكون المتضح من الجمع بين الأمرين حكمة وهو حصول
النفع فوجب أن يحمل التردد في السبب من غير تعيين أحدهما ليحصل النفع له على
الكمال بوجهين والأمور المعترضة على الأهلية لما فرغ الشيخ عن بيان الأهلية
وما يبتنى عليه من الأحكام شرع في بيان أمور يعترض عليها فيغيرها عن بقائها
على حالها فبعضها يزيل أهلية الوجوب كالموت وبعضها يزيل أهلية الأداء
كالنوم والإغماء وبعضها يوجب تغيير بعض الأحكام مع بقاء أصل أهلية الوجوب
والأداء كالسفر على ما ستعرف على التفصيل وتسمى هذه الأمور التي لها تأثير
في تغيير الأحكام عوارض لمنعها الأحكام التي تتعلق بالأهلية ولهذا سمي السحاب
عارضا لمنعه أثر الشمس وشعاعها وإنما لم يذكر الحمل والإرضاع والشيخوخة
القريبة إلى الفناء في العوارض وإن تغير بها بعض الأحكام لدخولها في المرض
كذا قيل وأورد عليه الجنون والإغماء فإنهما من الأمراض وقد ذكرهما على
الانفراد وأجيب عنه بأنهما وإن دخلا في المرض لكنهما اختصا بأحكام كثيرة
يحتاج إلى بيانها فأفردهما بالذكر سماوي وهو ما ثبت من قبل
صاحب الشرع بلا اختيار للعبد فيه ولهذا نسب إلى السماء لأنه خارج عن قدرة
العبد فإذا نزل من السماء وقدم السماوي على المكتسب ذكرا لأنه أظهر في العارضة
لخروجه عن اختيار العبد فيه وأشد تأثيرا في الأحكام من المكتسب وذكر الصغر في العوارض

حتى انه ثابت باصل الخلقة لكل انسان لان الانسان لا يخلو عنه كادم وحوآء
فانهما خلقا كما كانا من غير تقدم صغر ولانه في ماهية الانسان لا يدخل
الصغر لكان امرا عارضا ولهذا جعل من العوارض مع انه امر اصلي قال الله تعالى
والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لانه امر زائد على ماهية
الانسان وانما جعل الجهل من المكتسب وان لم يكن للعبد فيه اختيار لانه قادر
على ازالته بخلاف الرق حيث لم يجعل من المكتسب مع تمكن ازالته في الاصل
بالاسلام لانه ثبت جزاء على الكفر ولا اختيار للعبد في ثبوت الاجزية
بل هي ثابتة حتما كالحدود وكان من العوارض السماوية فقدم الصغر
في تعداد السماوي والجهل في تعداد المكتسب لانهما ثابتان في اول احوال الادمي
وهي اي الصغر في اول احواله مثل الجنون فيسقط عن الصغير ما يسقط
عن المجنون لانه عديم العقل كالمجنون بل ادنى حالا منه لانه قد يكون للمجنون تمييزا
وان لم يكن له عقل وهو عديم الاكثر واما اذا عقل اي ظهر شيء من اثار
العقل فيه فهو اصاب ضربا اي نوعا من اهلية الاداء فكان ينبغي ان يثبت في
حقه وجوب الاداء بحسب ذلك لكن الصبا عذر مع ذلك لانه لم يبلغ عقله
غاية الاعتدال فيسقط به اي بهذا العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى
كالصلوة والصوم وسائر العبادات وكالحدود والكفارات فانها تحتمل
السقوط لانه تبع الة دائما منه عن الصغير وكان وجوب التوحيد دائما بدوام
الالوهية لكن قد تعذر الصبي الاداء بعذر حسي او تقديري بان لم يكن له
قدرة الفعل او العقل مع بقاء الوجوب كما يعذر في اداء الصلوة بهما كالنوم
وفقد الطهارة مع بقاء الوجوب فلا حجر اداء اداة الصبي كان فرضا به
لا نفلا الا ترى انه اذا امن في صغره لزمته الى البلوغ الاعادة كما مر بيانه   الاحكام
ولا يلزم عليه الاداء   وجملة الامر اي الامر الكلي في باب الصغر
وحاصل احكامه ان يوضع عنه اي عن الصبي العهدة اي يسقط عنه عهدة
ما يحتمل العفو والمراد بالعهدة هنا لزوم ما يوجب التبعة والمواخذة
وقيل العهدة ما يصلح بالعهدة الماضي وهو الوجوب ويصح منه اي من
الصبي ما انتفع به وللصبي ما شرع لاجله مما لا عهدة فيه
اي لا ضرر فيه كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض لان الصبا مظنة المرحمة
طبعا فان كل طبع سليم يميل الى الترحم عليه ولهذا قال عليه السلام من لم يرحم

صغيرنا



صغيرنا ولم الحديث جعل الصبا سببا لاسقاط كل تبعة وضمان يحتمل السقوط عن
البالغ بوجه فلا يحرم عن الميراث بالقتل اي ولا يحرم الصبي عن الميراث بسبب
قتل مورثه عمدا او خطأ وليس يحرم منه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وباعذار
كثيرة فيسقط بعذر الصبا ايضا ولان الحرمان ثبت بطريق العقوبة وفعل
الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجناية في فعله بخلاف الرق والكفر يعني
اذا ارتد الصبي العاقل والعياذ بالله تعالى او كان رقيقا لا يستحق الارث لان الكفر والرق
ينافيان اهلية الارث اما الكفر فانه ينافي اهلية الولاية على المسلم لقوله تعالى ولن يجعل
الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية الا ترى الى قوله تعالى اخبارا عن زكريا
فهب لي من لدنك وليا يرثني فانه يشير الى ان الارث مبني على الولاية واما الرق فلان الورثة
خلافة الملك والرق ينافي المالكية وكان الرق منافيا لاهلية الارث ولانه لو ورث الرقيق
عن قريبه لورث الاجنبي حقيقة لانه لما لم يكن اهلا للملك يثبت الملك ابتداء لمولاه وهو الاجنبي
ولانه الحق بالاموات والمال ليس باهل للارث وكان عدم الحكم لعدم السبب كما في الكفر او عدم الاهلية
وعدم الحق لعدم الاهلية او السبب لا يعد عقوبة والجهلة لو عفى حال الصبا لا يلزم كالطلاق ونحوه
ومشوبة بنوع ضرر وجوها على اي الولي كالبيع والاجارة ونحوهما كما ذكرنا ولما كان الصبا عجزا
صار من اسباب ولاية النظر وقطع ولاية الغير عن الاغيار   والجنون قال الشيخ ابو المعين
لا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون الا بعد الوقوف على حقيقة العقل ومحله وافعاله فالعقل معنى
يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغائب والتمييز بين الخير والشر ومحله الدماغ
والمعنى الموجب لانعدام اثاره وتعطل افعاله الباعث للانسان على افعال مضادة لتلك
الافعال من غير ضعف في عامة اطرافه يسمى جنونا اعلم انه امر من اسباب الحجر فيما يتوقف
صحته على العقل بطل للجنون كالصبا والرق فانهما من اسباب الحجر بطل للصغر والمولى
ويسقط بالجنون ما كان ضررا يحتمل السقوط احترز به عما لا يحتمل السقوط الا بالاداء
او بالابراء من له الحق كضمان المتلفات ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب
فانها لا تسقط بالجنون كما لا تسقط بالصبا واما الذي يحتمل السقوط مثل الصلوة والصوم
وسائر العبادات تسقط عنه وكذا تسقط عنه الحدود والكفارات وكذا الطلاق
والعتاق والهبة وما اشبهها من المضار [illegible] حتى لا يملكها عليه وليه كما في الصبي
لكنه اذا لم يمتد الى آخره يعني لما كان الجنون منافيا لاهلية الاداء اذ العبادة
لا تتأتى بلا عقل وقصد فينوب بها لقدرته على الاداء كان القياس فيه ان يسقط كل

يشمل الجنون كل العبادات سواء كان الجنون اصليا او عارضا قليلا كان او كثيرا كما هو قول زفر والشافعي رحمه الله لكنه اذا لم يمتد اي لكن الجنون اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلاثة استحسانا لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا حرجا على المكلف في ايجاب العبادات بعد زواله كالنوم والاغماء وجعل كانه لم يوجد اصلا في ايجاب القضاء فيلحق الجنون الموصوف بما يحتمل الكل واحد عذرا عارضا في الخ لا الاستداد الا يرى ان الشرع الحق العاجز بالمعدوم في حق صحة الاداء حتى ان من نوى الصوم من الليل ثم نام او اغمي عليه او جن ولم ينتبه ولم يفق الا بعد غروب الشمس يصح صومه مع ان الامساك ركن مقصود ولا بد فيه من القصد المحصل بالاختيار وقد سلب الاختيار عند زوال العقل وجعل هذا الفعل منسوبا الى الفعل الاختياري بطريق الحاق العذر الزايل بالعدم واذا كان كذلك في حق الاداء الذي هو المقصود ففي حق الوجوب الذي هو وسيلة اولى فالحكم كذلك فاما اذا كان الجنون بان امتد فصار لزوم الاداء مؤديا الى الحرج وهو الحرج في القضاء لدخوله في حد التكرار ابطل القول بلزوم الاداء دفعا للحرج وهذا القياس في الاستحسان في الجنون العارض حتى بان بلغ عاقلا ثم جن بلا خلاف من اصحابنا فاما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند محمد حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل مضي يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى وصار كالقضاء عنده وعند محمد هو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارض وقيل الاختلاف على العكس ووجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ لانه مانع له عن قبول الكمال فيبقيه على ما خلق عليه من الضعف الاصلي وكان امرا اصليا ولا يمكن الحاقه بالعدم كالصبا فاما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء فكان معترضا على المحل الكامل للحوق آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء الخروج كالنوم والاغماء وحد الامتداد كما اعلم ان حد الامتداد يختلف باختلاف الطاعات لانه يحصل بالكثير الموقع في الحرج ثم انما لم يكن للكثير نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناه وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت الآتي وقت الصلوة يوم وليلة وهو وقت قصير في نفسه فيكون كثيرا بدخولها في حد التكرار ووقت الصوم وقت مديد فاعتبر فيه الاستيعاب فلذلك قال الشارح حد الامتداد ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوة

في الصلوة



عند محمد اي ما لم تصر الصلوات ستا لا يسقط عنه القضاء وان كانت من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعندهما عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى تصير الصلوات ستا فيدخل في حد التكرار وهو القياس ولكنهما اقاما الوقت مقام الواجب كما في المستحاضة وفي الصوم باستغراق الشهر وهذا اللفظ يشير الى انه لو فات في جزء من الشهر ليلا او نهارا لا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وفي الكامل عن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء ولو كان افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح مجنونا ولو افاق في يوم من رمضان في وقت النية لزمه القضاء ولو افاق بعد ذلك اختلفوا فيه والصحيح انه لا يلزمه القضاء لان الصوم لا يصح فيه وانما لم يعتبر التكرار في الصوم لوجهين احدهما انا انما شرطنا الدخول في حد التكرار في الصلوة باعتبار الوصف الكثرة فان اصل الكثرة يحصل بالاستيعاب في الجنس وانما يصار الى المؤكد اذا لم يزد المؤكد على الاصل وفي باب الصوم يزداد المؤكد على الاصل اذ لا تاتي وقت وظيفة اخرى ما لم يمض احد عشر شهرا فيزداد ما جعل تابعا على الاصل وهو فاسد والثاني ان الصوم وظيفة السنة لا وظيفة الشهر وان كان اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة يوم وليلة وان كان اداؤها في بعض الاوقات ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارات لما بينهما وجعل صوم رمضان مع ست من الشوال كصوم الدهر كله كما ورد الحديث ثم كلما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى اذ الاستيعاب لا يتحقق الا بوجود جزء من شوال فكان الجنس كالمتكرر بتكرر وقته وثنا كذلك كثيرة فلا حاجة الى ان يعتبر الواجب وكان هذا احتياطا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في الصلوة وفي الزكوة اي الامتداد في حق الزكوة اي يستوعب الحول عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف وهو الاصح لان الزكوة تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف ان امتداده في حق الزكوة باكثر السنة ونصف السنة ملحق بالاقل لان كل وقتها الحول الا انه مديد جدا فقدرنا باكثر الحول تيسيرا فان اعتبار الاكثر تيسير واخف على المكلف من اعتبار الكل فانه اقرب الى السقوط كما ان اعتبار الوقت في الصلوة تيسير من اعتبار حقيقتها ثم اعلم ان ما كان حسنا لا يحتمل السقوط مثل الايمان مشروع في حقه بطريق التبعية كما في الصبي وان لم يصح اداؤه بنفسه حتى صار مؤمنا تبعا لابويه او لاحدهما وما كان قبيحا لا يحتمل العفو كالكفر فثابت في حقه بطريق التبعية ايضا حتى انه يصير مرتدا تبعا لابويه لان الصبا

باعتبار ان ما عينه باختياره حتى لو جن قبل الزوال الى ما بعد الزوال في اليوم الثاني فبعده بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة

وان كان لا يثبت في حقه الا ان لا يحتمل العفو فلا يحكم بالقول بردته بعد تحققه فلم يحكم بردته بان ارتد ابويه لوجب ان يعفو ردتهما وهو فاسد فلم يثبت الردة في حقه ضرورة وانما يثبت الردة في حقه تبعا اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان ثم ارتدا ولحقا بدار الحرب فان تركاه في دار الاسلام لا يثبت الردة في حقه تبعا للدار لانه خلو عن الابوين ولو بلغ عاقلا مسلما وابواه مسلمان ثم جن فارتدا ولحقا بدار الحرب لم يصر تبعا لهما في الردة لانه صار في الايمان اصلا لا يصير تبعا بعد وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يتبع ابويه بحال لانه صار اصلا فلم يتغير ذلك بعارض فيبقى مسلما كما في نكاح الجامع      والعته الخ العته آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وكذا سائر اموره فكان الجنون شبه اول احوال الصبا في عدم العقل وشبه العته آخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه فالحق الجنون باول احوال الصبا والعته باخر احواله في جميع الاحكام حتى ان العته لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصبا مع ان العقل فيصح اسلام المعتوه وتوكله ببيع مال الغير وطلاق منكوحة غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكن اي لكن العته يمنع العهدة اي الزام شيء فيه مضرة كالصبا فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يوجد بالخصومة ولا يصح طلاق امراته ولا اعتاق عبده باذن الولي وبغير اذنه ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون اذن الولي لان كل ذلك من العهدة والمضار وان اتلف مالا ما يستهلكه الخ جواب عن سؤال مقدر وهو ان العهدة ساقطة عن الصبي والمعتوه فينبغي ان لا يجب ضمان ما يستهلكه فانه من العهدة وقد ثبت في حقهما فاجاب عنه بقوله وان ضمان ما يستهلك من الاموال فليس بعهدة اي ليس من العهدة المنفية عنهما لان المنفي عنهما عهدة تحتمل العفو في الشرع وضمان المتلف لا يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد والضمان شرع جابرا لما استهلك من المحل المعصوم ولهذا اتقدر بالمثل وكون المستهلك صبيا او معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد اليه لتعلق بقائه به وقوام مصالحه به وبالصبا والعته لا تزول حاجته اليه عنه فبقي معصوما فيجب الضمان على المستهلك فلا يمنع بعذر الصبا والعته تلافا او حقوق الله تعالى فانها تجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل والقدرة وبخلاف الحقوق الواجبة بالعقود لانها لما وجبت بالعقد وفي الحكم بها على الاعتبار عند بطلان اهلية المتصرف لم يجعل العقد سببا لملك الحقوق في حقهما      ويوضع عنه الخطاب اي يسقط عن المعتوه الخطاب كما في الصبي حتى لا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات كما في الصبي وهو اختيار عامة المتاخرين وذكر القاضي ابو زيد في التقويم ان حكم العته حكم الصبا الا في حق العبادات فانا لم نسقط به الوجوب احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا وحققه ان نقصان العقل لما اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما قرر علته في سقوط الخطاب بعد البلوغ بان صار معتوها فالخطاب يسقط عن المجنون كما يسقط عن الصبي في احق الى ان محكمنا للنقصان وهي نفي الحرج عنه نظرا له ورحمة عليه ويولى عليه اي يثبت الولاية على المولى عليه الصبي لان بدون العقل لا ثبت الولاية



من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة لانه دليل العجز ولا يلي على غيره اي لا يلي المعتوه على غيره لانه عاجز بنفسه فلا يثبت به قدرة التصرف على غيره ولا فرق بين الجنون والصغر في اوله اي في الجنون عارض الجنون غير محدود اي غير موقت بوقت حتى ينتظر زواله فبلا اذا اسلمت امراة المجنون عرض على ابويه الاسلام في الحال ولا يؤخر الى زواله دفعا للضرر عن المسلمة والصبا محدود لانه عارض معلوم فوجب تأخير العرض الى ظهور اثر العقل حتى لو زوج النصراني ابنه الصغير الذي لا يعقل امراة نصرانية فاسلمت المراة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما بل يؤخر حتى يعقل الصبي لان عقل الصبي في اوانه معهود فاذا عقل عرض عليه الاسلام فان اسلم بقيا على نكاحهما والا فرق بينهما وانما صح العرض مع سقوط الخطاب عنه لان سقوطه فيما هو حق الله تعالى دون حق العباد ووجوب العرض ههنا لحق المراة فيتوجه الخطاب عليه ولا يؤخر الى بلوغه لان اسلامه صحيح فيتحقق الاباء منه فلا يؤخر حق المراة كذا في شرح ابي اما الصبي العاقل والمعتوه فلا يفترقان في وجوب العرض كما في ساير الاحكام لان اسلام المعتوه صحيح كاسلام الصبي العاقل قوله والنسيان الخ قيل النسيان معنى يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ وقيل هو الجهل الطارئ ويتقضى كلاهما بالنوم والاغماء وقيل هو جهل الانسان بما كان يعلمه ضرورة مع علمه باموره كثيرة لا بافة فخرج الاغماء والنوم بقوله مع علمه باموره كثيرة وبقوله لا بآفة الجنون فانه جهل بانه مع تذكر الامور الكثيرة وقيل هو انه يعترض بالمخيلة مانعة عن الطباع ما يورد من الذكر فيها لانه لا يخل بالاهلية وايجاب الحقوق عليه لا يؤدي الى الحرج ليمنع الوجوب بسببه اذا الانسان لا ينسى عبادات متوالية بحيث يدخل في حد التكرار غالبا فصار كالنوم لكن النسيان اذا كان غالبا في حق من حقوق صاحب الشرع بحيث يلازمه ولا يخلو عنه في الاغلب مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان النفس مايل طبعا الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيان الصوم ومثل نسيان التسمية في الذبح فان ذبح الحيوان يوجب خوفا وهيبة لنفور الطبع منه وتغير منه حال البشر فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحال لاشتغال قلبه بالخوف ومثل سلام الناسي بان سلم في القعدة الاولى على حسب انه يفسد صلوته لانها محل السلام وليس للمصلي هيئة مذكرة انها القعدة الاولى يكون عفوا اي يكون النسيان في هذه المواضع عفوا لحجة كان المفطر لم يوجد فيبقى الصوم ولا التسمية قد وجدت فيحل الذبح ولان السلام لم يوجد فلا يفسد الصلوة لان النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار العبد

تلف

فيصلح سببا للعفو في حقه بخلاف حقوق العباد حيث لا يجعل عذرا بوجه حتى لو اتلف
مال الانسان ناسيا يجب عليه الضمان لان حقوق العباد محترمة لحاجتهم كما مر بيانه فلا
فبعذره لا يسقط الحرمة اما حقوق الله تعالى للابتلاء وهو لا يتحقق مع العجز لعدم العلم
فيجوز ان يجعل عذرا اذا دل الدليل عليه ثم النسيان ضربان ضرب اصلي اي يقع من النسيان
من غير ان يكون معه شيء من اسباب التذكر وهذا القسم يصلح عذرا لغلبة وجوده وضرب يقع
المرء فيه بالتقصير بان لم يباشر سبب التذكر مع قدرته عليه وهذا النوع يصلح للعتاب
ولا يصلح عذرا للتقصير لعدم غلبة وجوده ولهذا عوتب آدم عليه السلام لا ابتلي بالنهي
عن شجرة معينة فيسهل حفظه وذكره وكذا النسيان في غير الصوم والذبيحة لم يجعل عذرا
عند مباشرة المحرم والمعتكف ما يفسد احرامه واعتكافه ناسيا احرامه واعتكافه لان
لهما احوالا مذكرة من هيئة المحرم واللبث في المسجد فكان بناء على التقصير فلا يكون عذرا قوله
والنوم الى اخره النوم فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه ويمنع الحواس الظاهرة
والباطنة عن العمل واستعمال العقل مع قيامه فيعجز العبد به عن اداء الحقوق وعند اهل الطب
هو سكون الحواس بسبب منع رطوبة معتدلة متحصرة في الدماغ الروح النفساني من الجريان
في الاعضاء قوله هو عجز عن كذا ليس بتعريف النوم اذ الاغماء ونحوه داخل فيه لكنه بيان امر
النوم وقوله فاوجب تاخير الخطاب نتيجة قوله وهو عجز عن كذا ولم يمنع الوجوب اي اوجب
تاخير الخطاب في حق العمل ولم يمنع الوجوب لاحتمال الاداء حقيقة بالانتباه او احتمال
خلفه وهو القضاء على تقدير عدم الانتباه في الوقت وهذا لان نفس العجز لا يسقط
الوجوب وانما يسقط وجوب العمل الى حين القدرة الا انه يطول زمان الوجوب فيكثر الواجب
فيسقط دفعا للحرج والنوم لا يمتد عادة بحيث يخرج من القضاء لانه لا يمتد ليلا ونهارا
عادة فلم يسقط الوجوب به لانه لا يخل بالاهلية وقوله حتى بطلت عباراته نتيجة قوله
وينافي الاختيار يعني لما بطل في النوم الاختيار اصلا لانه بالتمييز ولم يبق للنائم تمييز بطلت
عباراته فيما بني على الاختيار مثل الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء وصار
كلامه لعدم التمييز كالحان الطيور فلا يعتبر قوله ولم تتعلق بقراءته الى اخره اذا قرا المصلي
في صلوته قائما وهو نائم لم تصح قراءته في المختار لما قلنا من فوات الاختيار بالنوم وكذا
لا يعتد قيامه وركوعه وسجوده من الفرض لصدورها لا عن اختيار واما القعدة الاخيرة
فلا نص فيها عن محمد وقيل انما يعتد عن الفرض لانها ليست بركن ومبناها على الاستراحة في حالة
النوم وفي المنية اذا نام في القعدة كلها فعليه ان يقعد قدر التشهد والا فسدت صلوته وفي
النوادر لترك قراءة النايم

ينوب عن الفرض لان الشرع جعله كالمستيقظ في حق الصلوة كذا في الذخيرة قوله وكلامه اذا تكلم
النايم في صلوته لم يفسد صلوته لانه ليس بكلام لصدوره ممن لا اختيار له وهو مختار فخر الاسلام
وفي المغني وفتاوى قاضي خان والخلاصة ان صلوته تفسد من غير ذكر خلاف وفي النوازل تفسد
صلوته وهو المختار قوله وقهقهته اذا قهقه النايم في الصلوة فلا رواية فيها عن محمد نصا
وقال ابو محمد الكشيني تفسد صلوته ويكون حدثا لان القهقهة في الصلوة حدث فلا فرق
في الاحداث بين النوم واليقظة الا يرى انه لو احتلم يجب الغسل كما لو انزل بشهوة في اليقظة
وبهذا اخذ عامة المتاخرين كذا في المغني وعن اسد بن عمرو عن ابي حنيفة انه لا يكون حدثا ولا
يفسد صلوته حتى كان له ان يتوضا ويبني على صلوته بعد الانتباه لان فساد الصلوة بها
باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لعدم الاختيار واما كونها حدثا فلا يتعلق
الا بالاختيار فلا يعتبر بالنوم فكان في هذه الحالة حدثا سماويا كالرعاف فلا يفسد صلوته وقيل
يفسد صلوته ولا يكون حدثا كذا في عامة نسخ الفتاوى لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام
فيها والنوم كاليقظة في حق الكلام عند الاكثر كما قلنا واما كونها حدثا فباعتبار معنى الجناية
وقد زال بالنوم الا يرى ان قهقهة الصبي في الصلوة لا يكون حدثا لزوال معنى الجناية عنه فعند
مختار فخر الاسلام انها لا يكون حدثا كما قلنا ولا يفسد الصلوة ايضا لان النوم يبطل حكم الكلام
وتابعه المصنف رحمه الله حيث قال ولم يتعلق بقهقهته في الصلوة حكم قوله والاغماء وقال
الشيخ ابو المعين هو فتور يزيل القوى ويعجز به ذو العقل عن استعماله مع قيام حقيقته وكانه اراد به
فتورا غير طبيعي والا دخل النوم فيه ويحتمل ان الاحتراز عنه حصل بقوله يزيل القوى وقيل هو
آفة توجب انحلال القوة الحيوانية بغتة وانه لا يخل بالاهلية كالنوم لان العجز عن استعمال العقل
لا يوجب عدمه فيبقى الاهلية ببقائه ولهذا كان النبي عليه السلام غير معصوم عنه كما لم يعصم عن الامراض
مع انه معصوم عن الجنون وهو كالنوم اي الاغماء كالنوم في بطلان عباراته بل اشد منه اي بل الاغماء
اشد من النوم في فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة طبيعية اصلية ولا يزيل اصل القوة ولكن يوجب
العجز عن استعمالها ويمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء فانه مزيل للقوى ولا يمكن ازالته بنفسه احد
فكان اشد من النوم وكونه اشد من النوم كان الاغماء حدثا في كل الاحوال مضطجعا كان او قائما او راكعا
او ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل الا اذا غلب فحينئذ
يصير سببا للاسترخاء فيكون حدثا واعتبر امتداد الاغماء في حق الصلوة خاصة حتى تسقط به الصلوة
ولم يعتبر امتداد النوم في شيء وهو المعنى من قول الشيخ رحمه الله وقد يحتمل الامتداد فيسقط به الاداء كما
في الصلوة والقياس ان لا يسقط بالاغماء شيء وان طال كما هو مذهب بشر المريسي لانه لا يزيل العقل ولكنه
يوجب خللا في القدرة فيوثر في تاخير الاداء كـ

دون سقوط القضاء كالنوم الا ان الفرق ان الاغماء قد يقصر وقد يطول عادة فى بعض الواجبات فاذا قصر اعتبرناه بما يقصر
عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء واذا طال اعتبرناه بما يطول عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضاء ثم امتداده فى حق الصلوة
ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما كما بينا فى الجنون وعند امتداده كما استيعاب
وقت صلوة كامل فى حق من اغمى عليه وقت صلوة كاملة لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يبتنى على وجوب الاداء ولكنا استحسنا
لحديث على رضى الله عنه فانه اغمى عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار رضى الله عنه اغمى عليه يوم وليلة فقضاهن وان ابن عمر اغمى عليه
اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوات فعرفنا ان امتداده فى الصلوات بما ذكرنا كذا فى المبسوط    وامتداده
فى الصوم نادر اى امتداد الاغماء فى الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو كان اغمى عليه جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه
القضاء ان يحق ذلك وعند الحسن البصرى لا يلزمه القضاء لان وجوب الاداء لم يتحقق فى حقه لزوال العقل بالاغماء ووجوب
القضاء يبتنى عليه وقلنا اثر الاغماء فى تاخير الصوم الى زواله لا فى اسقاطه بزوال الاهلية او بالحرج ولا تزول الاهلية به
لما قلنا ولا يتحقق الحرج ايضا لانه انما يتحقق فيما يكثر وجوده وامتداده فى الصوم نادر لانه مانع من الاكل والشرب
وحياة الانسان بدونهما لا يتحقق الا نادرا ولا يصلح بناء الاحكام على النادر بل بناء احكام الشرع على ما عم وغلب لا على ما شذ
وندر وفى الصلوة امتداده غير نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره وكذا امتداده فى الزكوة نادر لما ذكرنا فى الصوم    والرق
كذا الرق لغة الضعف يقال ثوب رقيق اى ضعيف النسج ومنه رقة القلب وفى الشرع هو ضعف حكمى يتهيأ الشخص به لقبول
ملك الغير عليه فيملك بالاستيلاء كما يملك الصيد وسائر المباحات واحترز بقوله حكمى عن الحسى فرب عبد يكون اقوى من الحر حسا
لكنه عاجز عما قدر عليه الحر من الاحكام كالشهادة والولاية والقضاء ومالكية المال وغيرها    شرع جزاء فى الاصل
اى شرع الرق فى اصل وضعه وابتدائه جزاء على الكفر لان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله وصيروا انفسهم ملحقة
بالجمادات حيث لم ينتفعوا بعقولهم وسمعهم وابصارهم بالتامل فى ايات الله والنظر فى دلائل وحدانيته جازاهم الله تعالى
بالرق وجعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهائم فى التملك والابتذال ولكونه جزاء على الكفر فى الاصل لا يثبت على المسلم ابتداء لكنه فى حال
البقاء صار من الامور الحكمية اى صار فى حال البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا
وان اسلم ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد منه ما يستحق به الجزاء كالخراج فانه فى الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا يبتدأ
على المسلم لكنه فى حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض الخراج لزمه الخراج    به نصير المرء
عرضة والعرضة المعترض للامر اى الذى نصب له يعنى ان المرء بسبب الرق يصير معترضا ومنصوبا للتملك والابتذال
الى الامتهان    وهو وصف لا يتجزى فى الاصل [illegible]
فصار يتجزى [illegible] اى الوصف لا يقبل التجزى ثبوتا وزوالا [illegible] محمد بن سلمة البلخى
من مشايخنا انه يحتمل التجزى ثبوتا حتى لو فتح الامام بلدة ورأى الصواب ان يسترق انصافهم نفذ ذلك منه والصحيح انه لا يتجزى
لان سببه وهو القهر لا يتجزى اذ لا يتصور قهر نصف الشخص شائعا دون النصف والحكم يبتنى على السبب كذا فى المبسوط ولانه اثر الكفر
وهو لا يتجزى فكذا اثره ولانه شرع جزاء وعقوبة ولا يتصور ان تحل العقوبة على نصف الشخص شائعا والدليل عليه انه وجد ان اصحابنا
مذهب

ثم ما ذكر محمد فى الجامع فى مجهول النسب اذا اقر ان نصفه عبد لفلان انه يجعل عبدا فى شهاداته وفى جميع احكامه مثل الحدود والارث والجنايات
من غير ذلك خلاف ولم يجعل نصفه حرا ونصفه عبدا [illegible] العتق الذى هو ضده اعلم
انه لا خلاف ان العتق لا يتجزى لانه قوة حكمية يصير الشخص بها اهلا للمالكية والشهادة والولاية ودفع تصرف المستولى [illegible]
وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور فى البعض الشايع دون البعض ثم كما اتفقوا على عدم تجزى الرق والعتق اتفقوا على ان الملك قابل للتجزى ثبوتا وزوالا
فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع ويثبت الملك لكل واحد فى النصف ولو باع نصف عبده يبقى الملك فى النصف الاخر بالاجماع
واذا عرفت هذا فاعلم انهم اختلفوا فى تجزى الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله
[illegible]    لان الاعتاق    وانفعاله العتق اى لان اثره الذى يتوقف وجوده عليه فقال
اعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر ولا يتصور الاعتاق بدون العتق فاذا لم يكن انفعاله وهو العتق متجزيا لم يكن الفعل وهو
الاعتاق متجزيا ضرورة كما ان الطلاق الذى هو انفعال التطليق لما لم يكن متجزيا لم يكن التطليق الذى هو الفعل متجزيا وهذا معنى قول الشيخ
وكذا الاعتاق عندهما    لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر يعنى اذا كان الاعتاق متجزيا فلا يخلو اما ان يكون العتق ثابتا فى الكل او لا
فان كان يلزم الاثر بدون المؤثر ولا يخلو اما ان يكون ثابتا فى البعض او لم يثبت اصلا فان ثبت فى البعض يلزم تجزى العتق وان لم يثبت
يلزم الاثر بلا مؤثر [illegible] الكل باطل والوجه للقول بتوقف الاعتاق لصدوره من المالك [illegible] نفاذه فى البعض
ثبوت الكل وقال ابو حنيفة رحمه الله انه اى الاعتاق يتجزى يعنى ان الاعتاق ازالة الملك [illegible] لا اسقاط الرق لان ثبوت
تصرف المالك باعتبار ملكه دون الرق لانه اسم لضعف شرعى يثبت فى اهل الحرب جزاء وعقوبة لكفرهم كما ذكرنا وهو لا يحتمل التمليك
حق الله تعالى فان جزاء الكفر على الاصح يكون جزاؤه حقا لله كحد الزنا ولا يصح ان يكون مملوكا للمولى ويتعلق بقاء الملك ببقاء الرق [illegible]
مملوك له كالمحل [illegible] شرط الملك ثبوتا وبقاء ومع ذلك لا يصير المحل مملوكا له واذا ثبت انه لا يملك الا المالية كان الاعتاق منه
تصرفا فى الذى ملكه وهو المالية لان العبد من حيث انه مال يملك كالثوب الا انه اذا ازاله الى العبد والعبد لا يملك نفسه
كان اسقاطا للمالية واسقاطها يوجب زوال الرق وثبوت العتق فيكون فعله اعتاقا واسقاطا بواسطة ازالة الملك [illegible] اذا
تم ازالة الملك بطريق الاسقاط تعقبه العتق لا ان يكون فعل المزيل منافيا للرق [illegible] يكون اعتاقا بواسطة [illegible]
الواسطة وهذا معنى قول الشيخ انه اى الاعتاق ازالة الملك يتجزى لا اسقاط الرق واثبات العتق قصدا [illegible] حاصله
ان الاعتاق يتجزى ولكن يفسد الملك حتى لم يكن له ان يملكه الغير ولا ان يبقيه فى ملكه اذ العتق [illegible] كالمكاتب [illegible] احق
بمكاسبه ليخرج الى الحرية بالسعاية ولو اعتق احد الشريكين نصيبه جاز [illegible] صاحبه العتق او الفساد ضمنا
والدليل عليه قوله عليه السلام من اعتق شقصا له من عبد كلف عتق بقيته وهو المراد من قوله عتق كله اى سيعتق باخراج الباقى
الى العتق بالسعاية    والرق ينافى مالكية المال اى الرق ينافى لكونه مملوكا ومملوكية من حيث انه مال لا من حيث انه ادمى
ولا يتصور ان يكون مالكا للمال لان احدهما سمة العجز والاخر سمة القدرة وبينهما تناف فلا يجتمعان فى شخص واحد فان قيل
لم لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال ومالكا من حيث انه ادمى [illegible] الجهة قلنا
لو قبل المالكية من حيث انه ادمى يلزم ان يكون المال مالكا للمال وذلك لا يجوز لان المالكية [illegible] لان يكون
المبتذل [illegible] بخلاف مالكية غير المال لان [illegible] تعرف بالتامل والاولى ان يتمسك فى

في هذا الحكم بالإجماع فإن قيل ينبغي أن لا يبقى له أهلية ملك المال إلا أنه مملوك للمولى تصرفًا كما أنه مملوك له مالًا قلنا إنه مملوك له تصرفًا
بولايته بنفاذ يوجبها ودل فإنه له أهلية هذا التصرف وكان نائبًا عن المولى حتى يأمره بأمره ولكنه لم يصر مملوكًا له من حيث التصرف
إذ مستحق المولى لا يملك الشراء بثمن يجب في ذمته ابتداء ويبقى له الأهلية ملك هذا التصرف كما أنه لم يصر مملوكًا تصرفًا في الإقرار بالحدود
والقصاص فيما مالكًا لذلك التصرف كذا في المبسوط وإذا ثبت أن الرق ينافي مالكية المال لا يثبت الأحكام المبنية على الملك من الوطء والتسري
العبد والمكاتب التسري وإن أذن لهما المولى بذلك كما لا يملكان الإعتاق لأنه من أحكام الملك كالإعتاق وعلى ما ذكر يجوز لهما التسري لأن ملك
المتعة يثبت بالنكاح أقوى مما يثبت بالشراء وجوابه ما قلنا إنه يبتنى وهو ملك الرقبة لا يثبت في حقه وكذا حكمه بخلاف النكاح إذ
لا إذن المولى إثبات الأهلية إنما يؤثر في إسقاط حقه عن العبد والسرية الأمة التي بوأتها بيتًا واعتددتها للوطء
وخص المكاتب بالذكر مع أن حكم الحديث كذلك لأنه أحق بمكاسبه [illegible] فيتوهم بذلك جواز التسري فأزال الوهم بذكره
ولا يصح منهما أي من العبد والمكاتب حجة الإسلام حتى لو حجا يقع نفلًا وإن كان بإذن المولى لأن القدرة والاستطاعة من شرائط وجوب
الحج ولا قدرة للعبد أصلًا لأن القدرة بمنافع البدن وهو لا يملك شيئًا منها أما المال فلما قلنا وأما المنافع فلأن المولى لما ملك رقبته كانت
المنافع حادثة على ملكه لأن ملك الذات علة لملك الصفات فكانت منافعه للمولى إلا ما استثني على المولى من سائر القرب البدنية من الصلاة والصوم
فإن القدرة التي يحصل بها الصوم أو الصلاة العرضي مستثناة بالإجماع وبقي ما سواهما على أصل الحجر وإذا كان منافعه لمولاه وبإذنه
لا يخرج عن ملكه فكان أداؤه حاصلًا بما هو ملك غيره فلا يقع عن الفرض وصار كالجمعة إذا أداها بإذن المولى حيث يقع عن الفرض لأن
الجمعة تؤدى في وقت الظهر خلفًا عنه ومنافعه لأداء الظهر مستثنى من حق المولى فكان أداء الجمعة بمنافع مملوكة له فيجوز بخلاف
الفقير إذا أدى الحج ثم استغنى حيث يقع ما أدى عن الفرض لأن ملك المال ليس بشرط لذاته وإنما شرط للتمكن من الوصول إلى موضع
الأداء فبأي طريق وصل إليه الفقير وجب عليه الأداء وكان أداؤه حاصلًا بمنافعه التي هي حقه فكان فرضًا ولا ينافي مالكية غير المال
كالنكاح والدم والحياة لأنه غير مملوك من هذا الوجه فلم يمنع مالكيته لهذه الأشياء بالرق وكان في هذه الأشياء يبقى على أصل الحرية لأنها من خواص
الإنسانية والضرورة داعية إلى إثبات هذه المالكية أيضًا لأنه مع الرق أهل الحاجة إلى النكاح وإلى البقاء ولكن أهلًا لقضائها وهو لا يملك
التسري بإذن المولى وطيًا عند الحاجة كما يملك الاستمتاع بمال مولاه أكلًا ولبسًا عند الحاجة وليست له أهلية ملك يمين فلم يبق طريق له لدفع ‹الاستغناء›
هذه الحاجة إلا النكاح فيثبت له مالكية النكاح ولكن يتوقف نفاذه على إذن المولى دفعًا للضرر عنه فإن النكاح يستلزم المهر والنفقة
بدون رضاء المولى إضرار به لأن المهر لا يتعلق برقبته إذا لم يوجد مال آخر يتعلق به وماليتها حق المولى فلم يكن بد من إجازته
ولهذا لو سقط حقه عن ماليته بالإعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون إجازته ولو أجاز بدون الإعتاق كان البضع للعبد
دون المولى فعرفنا أن حكم النكاح يثبت للعبد ولا يقال إن المولى يملك إجباره على النكاح ولو كان هو مالكًا لما ملك الإجبار عليه لأنا نقول
إنما يملك الإجبار تحصينًا له عن الزنا الذي يوجب الهلاك أو النقصان لا لأنه مالك ولهذا كان العبد هو المالك للبضع بعد الإجبار
وهو المالك للطلاق وكذا الدم والحياة لأنه محتاج إلى البقاء ولا بقاء له إلا ببقائهما فيثبت له ملكهما كما يثبت ملك النكاح ولهذا
إتلاف دمه وصح إقرار العبد بالقصاص لأنه إقرار بالدم وهو في ذلك مثل الحر فكان إقراره على نفسه لا على حق المولى فصح
في الحال ولا يعتبر الحرية لأنه يبقى على أصل الحرية في حق الدم والحياة وينافي كمال الحال في الكرامات أي الرق ينافي كمال الحال في أهلية
الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا واحترز به عن الكرامات الموضوعة في الآخرة فإن العبد يساوي الحر فيها لأن أهليتها



بالتقوى والإيمان لأن العبد فيه وإنما ينافيه لأن كمال الحال ينبئ عن العز والشرف والرق ينبئ عن الذل والهوان
فلا يجتمعان [illegible] تنافي ذلك مثل الذمة فإن الإنسان بها يصير أهلًا للإيجاب والاستيجاب وذلك كرامة لأنه من باب التسليط
والحل فإن [illegible] الحرائر وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه الإسلام لحقوق أهله وسلامة كرامة بلا شبهة
ولهذا اتسع الحل في حق النبي عليه السلام إلى التسع وإلى ما شاء لزيادة شرفه وكرامته على كافة الخلق وإذا كان كذلك
هذه الأشياء كانت ناقصة في أن ذمته ضعفت بسبب رقه لأنه من حيث إنه مال صار كأنه لا ذمة له ومن حيث إنه إنسان مكلف
لا بد له من ذمة فقلنا بوجود أصل الذمة مع وصف الضعف فلم تحتمل الدين بنفسها إلا بضم مالية الرقبة والكسب إليها حتى لا يمكن
المطالبة بدونها فيستوفى الدين من الرقبة والكسب الموجود [illegible] تصرف الكسب إلى الدين أولًا فإن لم يف به أو لم يكن له كسب
تصرف مالية الرقبة إليه ولا تباع الرقبة بالدين ما بقي الكسب بالإجماع كذا في الأسرار [illegible] يستوفى الدين كالمدبر والمكاتب
ومعتق البعض عند أبي حنيفة رحمه الله وإنما تباع رقبته في دين الاستهلاك بأن استهلك العبد المأذون أو المحجور مال الغير ودين التجارة إذا
كان مأذونًا إلا أن يختار المولى الفداء وقال الشافعي رحمه الله لا تباع في دين التجارة لأن رقبته كسب المولى ولا تباع في دين التجارة كسائر
أكسابه وهذا لأن مال المولى إنما يشغل بهذا الدين بسبب الإذن وإنما أذن له في التجارة فالمشغول بدين التجارة ما بيده
لأن الإذن لم يحصل لغيرها أو دين الاستهلاك فإنه يشغل برقبته مع الإذن فكذا هنا وقلنا هذا دين ظهر وجوبه في حق العبد مطلقًا
لأنه ظهر وجوبه بإقرار المولى والعبد السبب تجارة [illegible] فيتعلق برقبته كدين الاستهلاك وهذا لأن الاستيفاء من الكسب
وإن كان التعلق بالرقبة لأن في البداية بالكسب نظرًا للمولى حيث لا يزول ملكه عن رأس ماله فيتصرف فيه ويربح ونظرًا للغريم لأنه
ينقطع حقه عن الكسب بالبيع ولم يبق حقه [illegible] إذا لم يثبت الدين في حق المولى فيطالب به بعد العتق مثل دين ثبت بإقرار
المحجور ومثل تزوج امرأة بغير إذن المولى ودخل بها حتى وجب العقر لأنه لا يؤاخذ به في الحال لأنه وجب بالعقد الفاسد وهو ‹المحجور›
معدوم في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوته في حقه والحل أي كما ضعفت الذمة بالرق انتقص الحل الذي يبتني
على ملك النكاح ونصيب المرء به أهلًا [illegible] لا ينكح العبد إلا امرأتين حرتين كانتا أو أمتين وقال مالك له أن يتزوج أربعًا
لأن الرق لا يؤثر في مالكية النكاح حتى لا تخرج العبد من أهلية النكاح وما لا يؤثر فيه الرق فالحر والعبد فيه سواء كملك الطلاق
وملك الدم في الإقرار بالقود وقلنا إن الرق مؤثر في تنصيف ما كان متعددًا في نفسه كالجلدات في الحدود وعدد الطلاق
وأقراء العدة وذلك لأن استحقاق النعم بوصف الإنسانية وقد أثر الرق في نقصانها حتى انتقصت أهلية استحقاق النعم فلا بد
أن يؤثر في نقصان النعمة والحل نعمة فيؤثر في انتقاصه إلى النصف كما دل عليه إشارة قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب
وقد روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال لا يتزوج العبد أكثر من اثنتين وكذا الحل الناقص بالرق بالتنصيف حتى يصح نكاح الأمة إذا تقدم
ولا يصح إذا تأخر أو قارن ليعود التنصيف في المقارنة والحل يتنصف والطلاق يتنصف لكن الحيضة الواحدة والطلقة
الواحدة لا يتنصفان لأنهما لا يقبلان التجزي فيتكاملان ترجيحًا لجانب الوجود على جانب العدم فيصير طلاق الأمة ثنتين وعدتها
حيضتين ولكن عدد الطلاق لما كان عبارة عن اتساع المملوكية اعتبر بالنساء إذ الكلام في قدر المملوك للزوج ويعرف
مقداره من محله ويزداد الحل بالحرية وينتقص بالرق فازداد الطلاق بناء على ذلك ألا يرى أن من ملك عبدًا ملك إعتاقًا
وأما من ملك عبدين ملك إعتاقين وعدد الأنكحة لما كان عبارة عن اتساع المالكية لأن بالنكاح يثبت الملك له عليها اعتبر فيه رق
الرجال وحريتهم فيتنصف الحدود والقسم بالرق أيضًا لما ذكرنا واقتضى بدل دمه عن دية الحر إذا قتل خطأ

للسبا لا سقاط مالكيته كما اذا انتقصت بالانوثة وعكس نقصان الانوثة في اهلية المالكية بالعدم وهو عدم مالكية النكاح
فانها وان ملكت المال رقبة ويدا وتصرفا لا تملك النكاح فوجب تنصيف ديتها والانتقاص الحاصل بالرق نقصان في احد
لا بالعدم اي اثر الرق في انتقاص مالكية المال لا في النكاح فان العبد لا يملك رقبة ويملك يدا وتصرفا ولهذا لو اذن له المولى في التسري لا يتسرى
ما او دعه ويملك ملك النكاح على الكمال فوجب نقصان بدل دمه عن الدية بما له خطر في الشرع وهو العشرة اذ بها يقطع
السرقة ولا يقال مالكيته للمال ناقصة في حقه ايضا لتوقفها على اذن المولى واقتصارها على اليد لانا نقول التوقف على الاذن لا يدل
على النقصان كما في حق الصبي والتوقف لدفع الضرر عن المولى كما بينا ولذا استوفى عدد الانكحة حتى ليس ينقص بان المالكية
ولكن لسبق الحق فان مالكيته فيما يملك من النكاح مثل مالكية الحر بلا نقصان وعند ابي يوسف والشافعي رحمهما الله يجب قيمته
على الجاني على العاقلة بالغة ما بلغت او حال بمعنى المالية فيه بدليل ان القيمة اذا انتقصت من الدية يجب القيمة بالاتفاق وان الضمان
يجب للمولى وملكه في العبد مال واذا كان كذلك يجب تقديره بالقيمة بالغة ما بلغت كما في الغصب ولكنا نقول اعتبار معنى النفسية
اولى لانها اصل والمالية تبع لانها قائمة بها فان النفسية لو زالت بالموت لم يبق المال ولو زالت المالية بالاعتاق يبقى
النفسية ولهذا كان المعتبر في ايجاب القصاص والكفارة معنى النفسية وكذا في ايجاب المال الا ان ايجاب المال لاظهار
خطر المحل المتلف وخطره باعتبار المالكية وفي مالكيته نقصان كما بينا فوجب التنقيص والجواب عن استدلالهم بما اذا انتقصت قيمته
عن دية الحر ان الضمان ضمان الدم في قليل القيمة ايضا ولهذا يجب فيه القسامة ويحمله العاقلة الا انه لكونه مالا يوجب
نقصان في ذمة فما دام تمكن تقدير بدل دمه باعتبار قيمته ما انتقصنا بذلك السبب الذي انتقص به واذا لم يكن النقصان
باعتبار مالكيته ان ازدادت قيمته على دية الحر قدر بها او جب النقص شرعا لكن تقدر لسخط وكذا وجوب الضمان للمولى لا يدل
على انه بدل المالية لان القصاص يجب للمولى ايضا وهو بدل النفس بالاجماع بل الضمان يجب للعبد ولهذا يقضي دين
العبد منه بدل دمه وذكر العبد لا يصلح مستحقا وما كان للمال فيستوفيه المولى الذي هو اولى الناس به كما في القصاص
وانه لا يؤثر اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم تنقيصا او اعداما سواء كانت العصمة مؤثمة او مقومة لان العصمة المؤثمة
تثبت بالايمان والمقومة بدار اي بالاحراز بها حتى لو اسلم الكافر في دار الحرب تثبت له العصمة المؤثمة لا المقومة حتى لو قتله
قاتل يأثم ولم يجب عليه الدية والقصاص والعبد فيه اي في كل واحد من الامرين كالحر اما في الايمان فظاهر واما
في الاحراز بالدار فلانه يتم بما يوجب الحق او سكنى هذا الدار بان اسلم او التزم عقد الذمة والرق حيا لا يوجب ذلك لان
الانسان بالرق يصير تبعا للمولى فاذا كان المولى محرزا بدار الاسلام يصير العبد محرزا بها ايضا كسائر امواله
ولهذا اي ولكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا وعند الشافعي لا يقتل لانه لكن معنى المالكية التي تحل
بها الكرامات البشرية فاختل النفسية بمجاورته دار العبد ... وجه ... والحر ... كل وجه وامتنع القصاص
لعدم المساواة ولا يقتل به الذكر بالانثى مع انها دونه في كرامات البشر لهذا استنقص بدل دمها عن بدل دم الذكر لان ذلك ثبت
بالنص على خلاف القياس ولكنا نقول نفس العبد معصوم على تبديل الكمال كما ذكرنا ولهذا يجب القصاص بقتله اذا كان عاقلا
عبدا ولو اختلفت العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يوجب شبهة الاباحة ولا يجب القصاص مع الشبهة ومجاورة المالية
لا يخل بالنفسية والعصمة لان الوصف الذي يبتنى عليه القصاص ويثبت لاجله العصمة وكونه متحملا لامانة الله تعالى اذ التحمل
والاداء لا يمكن الا بالبقاء والبقاء لا يتحقق بدون العصمة لانه وصف اصلي لا ينفك عنه وما عداه من الحرية والمالكية والعقل صفات
زائدة ولا يتعلق بالقصاص بها وقد وجدت المساواة بينهما في المعنى الاصلي الذي يبتنى عليه القصاص فلا وجه للمنع



في البدائع
النقصان واما نقصان البدل فلنقصان الاوصاف الزائدة التي هي معتبرة في تنقيص البدل وتكميله فاما في القصاص
فلا بد للترجيح بان القصاص بين الذكر والانثى مع ثبوت التفاوت بينهما والمراد بالعصمة هي حرمة تعرضه بالاتلاف
حقا لله ولصاحبه وهي على نوعين مؤثمة ومقومة وهي التي توجب الاثم والضمان جميعا على تقدير التعرض اذ كان
التعرض عمدا فانه لضمان القصاص وان كان خطأ فالضمان الدية والاثم يرتفع في العصمة بالكفارة اذ كان خطأ وان كان
عمدا بالتوبة والاستغفار وانما تؤثر في قيمة الدم بما احوج يعني لا يؤثر الرق في عصمة الدم وقد
انتقص قيمته الواجب بسبب العصمة بالرق بحال اثره في تنقيص القيمة لما بينا لا في العصمة لان العصمة بالايمان او الدار
والعبد فيه مثل الحر وصح امان المأذون في القتال اي امان العبد المأذون في القتال للكافر الحربي لان الامان من باب
الولاية لانه تصرف على الغير والزام عليه كالشهادة ولا ولاية له على الغير فقال وصح امانه لا لانه له ولاية على الغير بل لان الامان
بالاذن في القتال يخرج من باب الولاية لانه لما صار مأذونا في القتال صار شريكا للغزاة في الغنيمة من حيث انه استحق رضخا فيه
وبالامان تسقط حقه في الغنيمة فيلزم حكم الامان ثم يتعدى الى غيره من الغانمين لعدم تجزيته فلم يكن من باب الولاية كشهادته على هلال رمضان
وفي امان المحجور عن القتال اختلاف فعند ابي حنيفة واحدى الروايتين عن ابي يوسف لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطا
حق نفسه ولان الامان من توابع الجهاد لانه قد يكون في الامان مصلحة ليشتغلوا بالجهاد بعد يوم ضيف ولا ولاية له في الجهاد ولا يصح امانه
وعند محمد والشافعي واحدى الروايتين عن ابي يوسف يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين والامان نصرة لما ذكرنا والنصرة
بالقول لا ضرر للمولى فيه اذ ليس فيه ابطال حق المولى بخلاف القتال بالسيف لان فيه ابطال حقه في الاعاكه واقراره بالحدود
والقصاص فيصح ... ان الرق لا ينافي مالكيته غير المال من الدم والحياة اي لاجل ان الرق لا ينافي مالكيته غير المال صح اقراره
ماذونا كان او محجورا بالقصاص والحدود اي بما يوجب الحدود والقصاص لانه لما كان مبقى على اصل الحرية في حق الدم والحياة حتى
لا يملك المولى اراقة دمه ولم يصح اقرار المولى عليه بالحدود والقصاص كان اقراره لاقيا حق نفسه فصح كما يصح من الحر
ولا يمنع صحته لزوم الاتلاف مالية التي هي حق المولى لانه بطريق التبع وكذا صح اقراره ماذونا كان او محجورا بالسرقة المستهلكة
عند الجميع ووجب القطع ولم يجب الضمان وعند زفر لا يقطع ويؤخذ بضمان المال في الحال ان كان مأذونا وبعد العتق ان كان محجورا
لان اقراره بما يوجب استحقاق نفسه او جزء منها لا يصح كما لو اقر بان نفسه لفلان وبالمال يصح ولنا ان وجوب الحد باعتبار
انه ادمي مخاطب لا باعتبار انه مال وهو في هذا المعنى مثل الحر فاقراره بما يرجع الى استحقاق الحد كاقرار الحر ولا ضمان عليه لان القطع
مع الضمان لا يجتمعان وان كانت قائمة صح من المأذون في المال بالاجماع حتى يرد المال الى المسروق منه لان اقراره بالمال صحيح حتى لا يصح
نفسه وهو الكسب لانه ينفك الحجر عنه فيصح وفي القطع صح عندنا خلافا لزفر لما مر وفي المحجور اختلاف اي في اقرار
المحجور بالسرقة القائمة اختلاف معروف بين العلماء الثلاثة فعند ابي حنيفة رحمه الله يصح اقراره مطلقا فيقطع ويرد المال الى المسروق
منه وعند محمد لا يصح اقراره اصلا ولا يقطع ولا يرد المال وعند ابي يوسف يصح في حق الحد دون المال فيقطع على المسروق
ويكون المال للمولى وهذا اذا كذبه المولى وقال المال لي فاما اذا صدقه فانه يقطع ويرد المال بالاتفاق وجه قول ابي حنيفة
ان اقراره في حق الحد يصح لما ذكرنا والقطع هو الاصل وحين ثبت القطع ثبت كون المال لغير مولاه لانه لا يمكن له ان يقطع
في مال مولاه ويثبت السرقة تبعا ما هو اصل وانه وجه قول ابي يوسف انه يشتمل بالقطع والمال فاقراره حجة
اقرار

في حق القطع ولا يصح في حق المال فلا يثبت المال واذا صح الحكمان ينفصلان عن الآخر لانه قد يثبت القطع بدون المال
كما اذا قال هذه سرقة مستهلكة وقد يثبت المال بدون القطع كما لو شهد بالسرقة رجل وامرأتان فان المال يثبت
دون القطع وعند محمد ان اقرار المحجور باطل في حق المال فلم يصح في حق القطع ايضا لانه لما لغى المال بقي ملك المولى فلا يمكن القطع
فيه لانه لا قطع بالسرقة في مال المولى كذا في المبسوط    والمرض قيل المرض حالة للبدن خارجة عن المجرى الطبيعي
وقيل هيئة للحيوان يزول بها اعتدال الطبيعة وعند اهل الطب هو هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يجب عنها بالذات
آفة في الفعل    وانه لا ينافي اهلية الحكم اي اهلية ثبوت الحكم ووجوبه على الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى او من حقوق
العباد ولا اهلية العبارة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه وسائر ما يتعلق
بالعبارة لكنه اي المرض لما كان سبب الموت بترادف الآلام وانه اي الموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز
شرعت العبادات عليه بقدر المكنة حتى يصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت
علة الخلافة اي علة لخلافة الوارث او الغرماء في المال اذا كان الدين مستغرقا بالدين كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث
او الغريم بماله في الحال لان الحكم يثبت بقدر دليله فيكون اي المرض من اسباب الحجر على المريض بقدر ما يتعلق به صيانة
للحق اما في حق الغرماء ففي الكل اذا كان الدين مستغرقا واما في حق الورثة ففي الثلثين اذا اتصل بالموت مستندا الى
اوله يعني انما يثبت الحجر اذا اتصل المرض بالموت مستندا الى اول المرض لان علة الحجر مرض مميت لا نفس المرض
فقبل وجود الوصف لا يثبت الحجر واذا اتصل به الموت صار اصل المرض موصوفا بالاماتة والسراية
الى المرض من اوله لان الموت يحصل بضعف القوى وترادف الآلام وكل جزء من المرض بتضعيف موجب للالم مترتب
جهات متفرقة سرت الى الموت فانه يضاف الى كلها دون الآخر فتم المرض علة للحجر باتصاله بالموت حين
اصل المرض الذي اصابه حتى قلنا لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم ولا وارث كالنكاح بمهر المثل فانه
صحيح منه لانه من الحوائج الاصلية وحقوقهم يتعلق بما يفضل عن حاجته الاصلية وقد يضعفه لكن التصرف من اهله
مضافا الى محله منعقد في الحال لكن كل تصرف يحتمل الفسخ بعد ما اتصل به الموت يستند الحجر الى اصل المرض والتصرف
فحل يحتمل الفسخ صار بعد فيه تصرف محجور عليه ولكن لما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل ام لا لم يمكن اثبات الحجر
بالشك اذ الاصل هو الاطلاق فقيل كل تصرف واقع منه يحتمل الفسخ كالهبة والبيع بالمحاباة تصح بالموت كالاعتاق
اذا وقع على حق غريم بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث
فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت حتى كان عبدا في سائر الاحكام واما اذا لم يقع الاعتاق على حق غريم او وارث
بان كان في المال وفاء بالدين او يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن
حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد دون الرقبة وحق الغريم او الوارث في الرقبة وصحة الاعتاق يبتني على ملك
الرقبة دون اليد ولهذا يصح اعتاق الآبق فكان القياس ان لا يملك المريض الايصاء لوجود سبب الحجر وتعلق
حق الورثة الا ان الشرع جوزه في قدر الثلث نظرا له فان الانسان مغرور بأمله مقصر في عمله فيحتاج عند حضور
آثار المنية الى تلافي ما فرط منه فنظر الشارع له بابقاء ثلث ماله تحت تصرفه ليتدارك بعض ما قصر فيه



قوله

قال عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم في آخر اعماركم زيادة على اعمالكم تضعونه حيث شئتم
والحيض والنفاس وكلاهما الحيض دم تنفضه رحم المرأة السليمة عن الداء والصغر واحترز بقوله رحم المرأة عن الرعاف
ونحوه وعن دم الاستحاضة فانه دم عرق وبقوله السليمة عن الداء عن النفاس فان النفساء في حكم
المريضة حتى اعتبر تصرفها من الثلث وبالصغر عن دم تراه بنت تسع سنين فانه ليس بحيض في الشرع
والنفاس الدم الخارج من قبل المرأة عقيب الولادة وهما لا يعدمان اهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء
لانهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل ولا بقدرة البدن فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلاة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة عنهما
شرط للصلاة وفي فوات الشرط فوات الاداء ولا يمكن القول بوجوب الاداء حتى يرد والصلاة تثبت بصفة اليسر بدليل
سقوط القيام اذا كان فيه حرج وكذا القعود ولو اهدرنا بهما واوجبنا القضاء عليها لوقعنا في الحرج فلهذا لا يجب عليها
قضاء الصلاة وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة اداء الصوم نصا بخلاف القياس فلم يتعد الى القضاء اذ الصوم
يتأدى بالحدث والجنابة فيجوز ان يتأدى بهما لولا النص وهو قوله عليه السلام تدع الحائض الصوم والصلاة ايام اقرائها
لانها لا تتأدى بالحدث ولا بالجنابة مع انه لا حرج في قضاء الصوم بخلاف الصلاة لان قضاء عشرة ايام في احد عشر
شهرا يسير وقضاء خمسين صلاة في عشرين يوما مع احتياجهن الى اداء الصلوات الوقتية عشرين حرج او ابطال
ينبغي ان يكون النفاس مسقطا لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر كما في الصلاة لانا نقول حكمه مأخوذ من الحيض فكما
لا يسقط الحيض الصوم بوجه فكذا النفاس وان استوعب الشهر لان وقوعه في وقت الصوم من النوادر فلا يبنى الحكم
عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف الصلاة فان وقوعه في وقت الصلاة من اللوازم ولا يقاس عليه الجنون فانه
يسقط القضاء وان كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر لان الجنون ضد للاهلية اصلا فكان القياس ان يسقط
وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب واما النفاس فلا يخل بالاهلية ولا يوجب سقوط
القضاء    والموت الموت صفة الحي لانه امر وجودي عند اهل السنة ولما كانت الحيوة من اسباب القدرة كان
الموت موجبا للعجز لا محالة وهو اي العجز خالص اي ليس فيه جهة القدرة بوجه ما انه ينافي اي الموت احكام الدنيا مما فيه
تكليف كوجوب الصلاة والصوم حتى تسقط عنه ما هو قربة لفوات غرضه وهو الاداء عن الاختيار ولهذا قلنا ان الزكوة
تسقط عن الميت وحكم الدنيا ما لا يجب اداؤها من التركة الا ان اوصى بها بناء على ان الفعل هو المقصود عندنا
في حقوق الله تعالى وعند الشافعي المال هو المقصود دون الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذ مقدار الزكوة
عنه كما في دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط الزكوة به لان احكام سائر القرب لفوات الاداء
عن اختيار وانما يبقى عليه المأثم لا غير لان الاثم من احكام الآخرة وهو ملحق بالاحياء في الاحكام وما شرع عليه اي
لحاجة غيره فان كان حقا متعلقا بالعين كالمرهون والمستأجر والمغصوب والمبيع والوديعة يبقى ببقاء تلك العين
لان فعل العبد في العين غير مقصود اذ المقصود في حقوق العباد هو المال والفعل تبع لتعلق حقهم بالمال فيبقى حق
العين والعين بعد موت من كانت العين بيده ولهذا لو ظفر به كان له ان يأخذه وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم
اليه مال اي الذمة حتى يضاف اليه المذكور او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل لان ضعف بالموت فوق ضعفها بالرق لان

ضعفها    الذمم    بالاوم

لان الرق يرجى زواله غالبا والموت لا يرجى زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية
الرقبة او الكسب لا يحتمل ذمة الميت بطريق الاولى ولهذا قال ابو حنيفة رض اى ولان الذمة لا يحتمل الدين بنفسها
قال ابو حنيفة ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا يصح اذا لم يتوكل لان الذمة لما خربت لا يحتمل الدين بنفسها
صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله الدليل عليه ان وجوده يعرف بالمطالبة ولهذا فسر بانه وصف
شرعي يظهر اثره في توجه المطالبة وقد سقطت المطالبة ههنا لامتناع مطالبة الميت بالدين وعدم من يطالبه
عنه اذ لم يبق له مال يؤمر الوارث او الوصي بالاداء ولا كفيل يطالب به والكفالة شرعت لالتزام المطالبة على الاصيل
ولا مطالبة ههنا فلم يصح التزامها بخلاف العبد المحجور يقر بالدين ثم يكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به لان ذمته
كاملة لحيوته وعقله والمطالبة ثابتة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال ولما تصورت المطالبة في الحال
يصح التزامها بالكفالة ولا يقال ينبغي ان لا يجب ضم مالية الرقبة الى احتمال الدين لانا نقول ضم الرقبة حق المولى ليتمكن من استيفاء
الدين من المالية التي هي حق المولى اذ لا يظهر الدين في حقه لا لان الذمة غير كاملة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان
الاصيل غير مطالب في الحال لان تأخر المطالبة عن الاصيل لعذر يخصه ذلك في حق الكفيل كما في الكفالة عن المفلس يؤخذ به في الحال وقال
ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيلا لان الدين واجب عليه بعد موته اذ الموت لم يشرع
مبرئا ولو تبرع به متبرع لصاحبه يحل له اخذه من المتبرع ولما كان حق الاستيفاء باقيا علم ان المطالبة باقية ولهذا يطالب به في الآخرة
بالاجماع الا انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة عن حي مفلس
وكما لو كان الدين مؤجلا يؤيد ما ذكرنا ما روى انه عليه السلم اتى بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم
دين فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع عن الصلوة عليه فقال علي او ابو قتادة هما علي يا رسول الله فصلى عليه
فلو لم يصح الكفالة لما صلى لان المانع كان باقيا وهو الدين ولو لم يصح الكفالة لم ... مانعا والجواب عنه انا لا نسلم
ان هذا الدين مطالب في احكام الدنيا لان عدم المطالبة بمعنى في المحل وهو خراب الذمة وكون الدين غير مطالب بمعنى فيه
وهو سقوطه لعدم المحل لا لمعنى في المقر بخلاف الكفالة عن المفلس الحي فان الذمة كاملة محتملة الدين فيبقى مستحق المطالبة
اذ لا يستحيل مطالبة المفلس خصوصا عند ابي حنيفة رض لان الافلاس لا يتحقق عنده فلا يصح الكفالة ... المطالبة فيه
... يصح التزامها بالكفالة ... بالحديث ... صحيح اذ ليس في الحديث لم يبق هناك مال ويحتمل
انه قد كان وقد عرفه الرسول عليه السلم ان هذه الكفالة صحيحة مبتدأ على وجه يثبت عليه احكام الكفالة من المطالبة والملازمة
والحبس على القضاء بل احتمل الاقرار واحتمل العدة وهي اقرب الوجوه لان الكفالة لا يصح للغائب عند الاكثر ولا يصح للمجهول
بلا خلاف وكان النبي عليه السلم لا يصلي ما لم يتبين له وجه القضاء والعدة يبين له الوجه بناء على ظاهر حال الوفاء لرسول الله صلى الله عليه وسلم
كما كان يبين بالمال لان الظاهر هو امكان القضاء قبل الهلاك ... واما صحة التبرع فبناء على ان الدين باق في حق
من له الدين لان سقوطه عنه للضرورة فيتقدر بقدرها فظهر في حق من عليه دون من له ولهذا صح الصلح عنه واذا
خلف مالا او كفيلا واما اذا كان الدين مالا وجوبه بطريق الصلة كنفقة المحارم والزكوة وصدقة الفطر ونحوها يبطل بالموت
لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلة فالموت اولى الا ان يوصي فيصح من الثلث
لان الشرع جوز تصرفه في الثلث نظرا له ...

اى لاجله مما كان مشروعا للحاجة ما يقضي به حاجته لان ما اوفق البشر انما شرعت لهم لحاجتهم لان الغنى ... للبشر بحيث
لا يتصور زوال هذه الصفة عنهم اذ هي ثبتت فيهم بكونهم مخلوقين لخلق الله تعالى وادل اثره العبودية مسلمة للحاجة
لانها تنبئ عن العجز والافتقار فشرعت لهم من المرافق ما يندفع به حوائجهم والموت لا ينافي الحاجة لانها تنشأ عن العجز ولا
عجز فوق الموت فيبقى للميت مما كان مشروعا للحاجة ما يقضي به حاجته ولهذا قدم تجهيزه على قضاء ديونه لان حاجته الى التجهيز اقوى
من قضاء الدين الا ترى ان لباسه في حال الحيوة مقدم على ديونه لمساس حاجته اليه وكذا بعد الممات وانما يقدم التجهيز على الدين
اذا لم يكن حق الغرماء متعلقا بالعين اما اذا كان متعلقا كما في المستأجر والمرهون والمشترى قبل القبض والعبد الجاني ونحوها
فصاحب الحق احق بالعين من صرفها الى التجهيز لتعلق حقه بالعين تعلقا مؤكدا ثم ديونه وانما قدم قضاء الدين على الوصية
لان الحاجة اليه اشد لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب احب من التبرع اقدم ولان الدين حايل بينه وبين
الجنة كما نطقت به السنة فكان النظر له تقديمه على الوصية ثم وصاياه من ثلثه اى من ثلث ماله بعد الدين وانما قدم وصاياه
على الميراث اذا لم يتجاوز الثلث لان الشرع نظر له وقطع حق الوارث عن الثلث لحاجته الى تدارك ما قصر
وهذه الحاجة اقوى من الحاجة الى خلافة الوارث فيقدم عليه وقد نص الله تعالى على تقديمها من بعد وصية يوصي بها او دين
ثم وجب المواريث اى ثبت المواريث بطريق الخلافة عنه نظرا له اذ الانسان يتصل الحي يتصل به ويخلفه كان النظر له
فيصرف الى من يتصل به نسبا اى قرابة او سببا اى بالزوجية او دينا فان لم يكن نسب ولا سبب فيوضع
في بيت المال ليقضي حوائج المسلمين ولهذا بقيت الكتابة اى ولبقاء ما يقضى به الحاجة بقيت الكتابة
بعد موت المولى بالاتفاق لان صحة الكتابة باعتبار المالكية لصيرورته معتقا فيحصل له الولاء والبدل ...
مقابلة فوات ملك الرقبة وحاجته الى الاعتاق بعد موته باقية لانه يحتاج الى حصول الاعتاق منه ليحصل ...
اى بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى تحصيل الحرية ... ميراثا لورثته ويعتق
اولاده المولودون والمشترون في حال كتابته في اخر جزء من اجزاء حيوته وهو مذهب علي وابن مسعود وقال زيد بن ثابت
تنفسخ الكتابة وبه اخذ الشافعي رح لانها لو بقيت انما تبقى ليعتق المكاتب اذ المقصود من العقد في جانبه تحصيل الحرية والميت
ليس بمحل للعتق ابتداء ولا يجوز ان يستند العتق الى حال حيوته لان المعلق بالشرط لا يسبق الشرط وفي الاسناد
اثبات قبل وجود الشرط وهو اداء بدل الكتابة بخلاف ما اذا مات المولى لان محل العتق قائم قابل للعتق والمولى انما
يصير معتقا عند اداء البدل بالكلام السابق وذلك قد صح ولزم في حال حيوته فموته لا يبطل الكتابة ولكنا نقول الكتابة
عقد معاوضة وذلك يعتمد الاستحقاق واللزوم فان المكاتب ملك به يدا من حيث الاكتساب ومكاسبه من حيث
اليد والتصرف بحكم اللزوم وهذه المالكية تثبت للمكاتب لحاجته الخاصة اذ نفسه ... معتقا وحاجة
المكاتب اقوى الحوائج لان الحرية راس مال الحي في احكام الدنيا اذ الرقيق في حكم الاموات ولهذا ... الى حط
بعض البدل عندنا وعند الشافعي الحط من البدل لكونه اقرب الى حصول العتق وكذا في الاخرة فانه يتاذى في قبره
يتاذى ولده بتعيير الناس اياه بالرق قال عليه السلام يؤذى الميت في قبره ما يؤذيه حي في اهله فما جاز بقاء
مالكية المولى بعد موته لحاجته فلان يبقى مالكية المكاتب لحاجته الى وصول الحرية كان اولى لان حاجته الى تحصيل

الحرية فوق حاجته من الولاء، ولا يقال لو قيل ببقاء مالكية المكاتب لزم القول ببقاء مملوكيته اذ المكاتب
عبد ما بقي عليه درهم ولا يمكن القول به لان بقاء المالكية بمعنى الكرامة ولا كرامة في بقاء المملوكية لانها تنبئ عن الذل
واذا لم يبق المملوكية لا يتصور ان يصير معتقا بعد موته فيفسخ الكتابة لانا نقول بقاء المملوكية الى وقت [illegible]
مقصود بنفسه لانا احتجنا الى بقاء المالكية لما بينا ولا يمكن ذلك الا ببقاء المملوكية الى وقت الاداء فيبقى
المملوكية شرطا لتحقق المالكية وان كان غير مقصود فيثبتها تبعا ودلنا تغسل المرأة زوجها
عطف على قوله تثبت اي وبقاء ما يقضى به الحاجة تثبت الكتابة ودلنا ان المرأة تغسل زوجها في العدة لان
النكاح في حكم القائم للحاجة ما لم تنقض العدة بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها خلافا للشافعي
لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت لانها شرعت في الادمي لقضاء حاجة المالك بخلاف المالكية
وشأن الموت لانه لا تقدر على قضاء حوائجه من المملوكية بعد الموت ولا تبقى بعد موتها الا ترى انه لا عدة عليها
لموتها ولو بقي في حق الملك لوجب مراعاته بالعدة لان الملك المؤكد لا يزول الا بمزيل كما لو طلقها او مات عنها
فملك النكاح لم يشرع عند موتها بخلاف ملك اليمين الا ترى انه مؤكد بالشهادة والمهر وحرمة المصاهرة
ولان الحاجة الى الغسل ويجوز بالاجنبية فابقاء المملوكية بهذه الحاجة تؤدي الى اعتبارها لا ثباتها ضمنا وهو [illegible]
وهو فاسد بخلاف المالكية فانها شرعت للحاجة فيحكم ببقائها بعد الموت للحاجة واحتج الشافعي بقوله عليه السلام
لعائشة رض لو مت غسلتك وكفنتك وصليت عليك وقد غسل علي فاطمة بعد موتها ولان الملك جعل
كالقائم في حق الزوج لحاجته الى الغسل فيجعل كذلك في حقها ايضا لان ملك الحل مشترك بينهما وهو ابدا ما قلنا واما
معنى قوله عليه السلام غسلتك قمت باسباب غسلك وقد روي ان ام ايمن غسلت فاطمة ولو ثبت انه غسلها
فذلك لا دعائه الخصوصية بحيث قال لابن مسعود حين انكر عليه ذلك اما علمت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال فاطمة زوجتك في الدنيا والاخرة وما لا يصلح لحاجته اي لحاجة الميت كالقصاص فانه شرع لدرك الثار
وتشفي الصدور ولا بقاء الحقوق على الاولياء بدفع شر القاتل والميت لم يبق اهلا لهذه الاشياء ولا حاجة له اليها
فيثبت القصاص عند انقضاء حيوته وعند انقضاء [illegible] الا ما يصلح لقضاء حوائجه كالتجهيز والتكفين وقضاء
الدين وتنفيذ الوصية والقصاص لا يصلح لهذه الحوائج اصلا وقد وقعت الجناية على اوليائه من وجه لانتفاعهم
بحيوته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء يعني لا يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم بحيث يجري فيه سهام الورثة كما
ينتقل سائر الحقوق بل يثبت لهم ابتداء لحصول التشفي لهم دون الميت ولكن السبب انعقد للميت لان المتلف حيوته
وكان ينتفع بحيوته اكثر مما ينتفع اولياؤه وكانت الجناية واقعة على حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه
لكنه لما خرج عن ان يثبت الحكم عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة عند [illegible]
قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا يقتضي ان ابتداء ثبوت القصاص للولي فلهذا صح عفو الوارث قبل
موت المجروح فيصح عفو المجروح ايضا لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان فقال ابو حنيفة رحمه الله
ان القصاص غير موروث اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما دللنا
ان الغرض درك الثار وذلك يرجع الى الورثة لا الى الميت فكان القصاص حقهم من الابتداء الا انه



موروثا فان قلت اذا كان الغرض منه درك الثار وهو حق الاولياء ينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل
ومطالبتهم وليس كذلك فانه لو عفى احدهم او استوفاه بطل اصلا ولا يضمن العافي او المستوفي للاخرين شيئا قلت القصاص
واحد لانه جزاء قتل واحد وانه لا يحتمل التجزي اذ لا يمكن ازالة الحيوة في بعض المحل دون البعض فلا يتصور ايجاد البعض اصلا
بالاجماع ولم يبطل بالاجماع فيثبت في حق كل واحد كملا كولاية الانكاح للاخوة فاذا بادر احدهم [illegible] لا يضمن شيئا للاخر لانه
تصرف في خالص حقه [illegible] الا في الصغير اذا الا على الكبير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو من الغائب وبخلاف حين وجود العفو لانه
متيقن [illegible] وههنا العفو [illegible] ولا يبقى بعد العفو بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت للكبير لاحتمال فاذا انقلب مالا
اي اذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض او بشبهة صار موروثا حتى تقضى منه ديونه وتنفذ وصاياه لان موجب
القتل في الاصل القصاص لانه المثل [illegible] الدية تخلف عن القصاص فاذا جاء الخلف جعل كانه هو الواجب في الاصل لان الخلف يجب
بالسبب الذي يجب به الاصل [illegible] للميت فثبت الخلف للمورث كانه هو الواجب بهذا القتل كالدية في الخطاء وكان
الاصل في القصاص ان يجب للميت ايضا لانه واجب بمقابلة تفويت حقه وحيوته الا انا اثبتناه للورثة ابتداء لما نوه لانه لا يصلح
لحاجة الميت بعد [illegible] الخلف [illegible] الاصل [illegible]
لا يصلح لرفع حاجة الميت ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال
كالتيمم يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حاليهما [illegible] ودخل
للزوجين اي لاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة والزوجية لا تصلح سببا لدرك الثار لانقطاع الاتحاد بين الزوجين ولا تجب
القصاص للزوجين كما في الدية فان لهما نصيبا من الدية لان الزوجية تصلح سببا للخلافة [illegible] ليس لهما حق في القصاص
الا سببه الخلافة العقل والقصاص لا يستحق بالعقل لان المقصود منه التشفي والانتقام وتختص به الاقارب الذين ينتصر بعضهم
ببعض [illegible] وهو ايضا قلنا ان التشفي بواسطة المحبة الثابتة بالزوجية مثل المحبة الثابتة بالقرابة [illegible]
فيصلح سببا لدرك الثار وقال مالك رحمه الله لا يرث الزوج والزوجة شيئا من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية منقطعة
بالموت وجوابه انها مال الميت حتى تقضى منه ديونه فيرثانها جميعا [illegible] كسائر الاموال وقد اخبر [illegible]
[illegible] الخلافة [illegible] الى وقت الموت [illegible]
الضحاك بن سفيان الكلابي ان ورث امرأة اشيم الضبابي من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عمر وعلي وعامة
الصحابة رضي الله عنهم وله حكم الاحياء في احكام الاخرة احكام الاخرة اربعة انواع ما يجب له على الغير من الحقوق
والمظالم وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب بواسطة الطاعات وما يلقاه من عقاب بواسطة
المعاصي والتقصير في العبادات وله جميع هذه الاحكام حكم الاحياء لان القبر للميت في حكم الاخرة كالرحم للماء والمهد للطفل
من حيث انه وضع للخروج والتحول بعد الفناء فكان له حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الاخرة كما ان للجنين حكم الاحياء
في احكام الدنيا والقبر روضة دار المتقين وحفرة نار الخاسرين فكان له حكم الاحياء وذلك كله بعد ما يعود عليه في منزل
القبر ابتلاء بسؤال المنكر والنكير في الاشتراك [illegible] نرجو الله تعالى ان نصيب [illegible] روضة وان يعيذنا
من فتنة القبر وعذابه انه ذو الفضل والاحسان ومكتسب هذا عطف على قوله سماوي اي العوارض
سماوي ومكتسب وهو ما كان لاختيار العبد فيه مدخل وهو انواع احدها الجهل وهو صفة تضاد العلم

عن افعاله وصفاته واحترز به عن الاشياء التي لا علم لها فانها لا توصف بالجهل لعدم تصور العلم فيها قال
الشيخ الامام ابو القاسم رحمه الله الجهل يذكر ويراد به عدم الشعور ويذكر ويراد به الشعور بالشئ على خلاف ما هو
هيئته ويذكر ويراد به السفه وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل الكافر فانه مكابرة وجحود
بعد وضوح الدليل فان الله تعالى قد جحدوا بها واستيقنتها انفسهم فان الآيات الدالة على وحدانية الله تعالى لا تخفى
ولا تخفى على ذي لب كما قيل ففي كل شئ له آية تدل على انه واحد وكذا الدلائل على صحة رسالة الرسل عليهم السلام
المعجزات فانها ظاهرة محسوسة في زمانهم فكان انكارها بمنزلة انكار المحسوسات فلذلك لم يجعل جهل
الكافر عذرا لا يوجب قبول في الاخرة لانه احسن في ديانة الكافر اي في اعتقاده حكما على خلاف ما ثبت بالشرع
من احكام الدنيا قال ابو حنيفة رحمه الله انما تصح دافعة للتعرض ودافعة للدليل الشرعي في الاحكام التي احتملت التغيير
مثل حرمة الخمر والخنزير ونكاح المحارم حتى ان اعتقاده يصلح دافعا للدليل الموجب للحرمة فاما في حكم لا يحتمل التبديل فلا حتى لا يعطى
له في الكفر حكم الصحة بحال وكذلك قالا لا ان اهل الذمة اذا ترافعوا في نكاح المحارم وقالا ان تقوم الخمر والخنزير وإباحتهما كان عليه
فلا نتعرض لهم بحكم استبقائه لعصمة الدليل ويحتمل انه انما قيل به لانه ربما يجعل عذرا في احكام الدنيا لقبول الذمة فان جهله
لا يدفع عذاب القبر في الدنيا ان لم يدفع عذاب الاخرة وجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام الاخرة
مثل جهل المعتزلة بالصفات فانهم قالوا لا يجوز ان يكون صفات الله تعالى ذوات قائمة به تعالى عن تشبيهه بخلقه
ومثل النوع دون جهل الكافر لكنه لا يصلح عذرا في الاخرة ايضا لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا
وعقلا اما السمع فقوله تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء وقوله تعالى ان الله سميع بصير والمعنى هاهنا الآيات
على الصفات واما العقل فهو ان الحوادث كما دلت على وجود الصانع دلت على كونه حيا عالما قادرا
وان يكون له علم وقدرة وحياة اذ يستحيل العقل ان يكون عالما لا علم له وحيا لا حياة له وقادرا لا قدرة له فعلى
ان ما يلي الحوادث فهو حادث ولا يجوز ان يكون صفات الله تعالى حادثة لا تسلم اسمه دون الذات
وموضع هذا البحث اصول الكلام فاكتفينا بذلك القدر احترازا عن الاطناب وكذا جهلهم باحكام الاخرة
مثل جهل المعتزلة بسؤال المنكر والنكير وعذاب القبر والميزان والشفاعة لاهل الكبائر وهي ان العفو عما دون
الشرك وهو ان اخراج اهل الكبائر من النار ومثل انكار الجهمية خلود الجنة والنار واهليهما جهل باطل لان الدلائل
الناطقة من الكتاب والسنة كثيرة وواضحة لا تخفى على ذي تامل فيها عن انصاف فالجهل بها لا يكون عذرا الا كجهل
الكافر وجهل الباغي اي وكذا الجهل جهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام
على الباطل متمسكا في ذلك بتاويل فاسد فان لم يكن له تاويل فحكمه حكم اللصوص لا يصلح
عذرا لانه مخالف للدليل الواضح فان الدليل على كون الامام العادل على الحق مثل الخلفاء الراشدين
ومن سلك طريقهم لا يخفى على وجه يعد جاحدا لها مكابرا ومعاندا او اصله الفتنة المعروفة التي
وقعت بين علي ومعاوية وهي مشهورة ولكن الباغي وصاحب الهوى لما كانا
من المسلمين لا الله الا انه لم يخرج عن الاسلام وان كان ادا لم يغل او غلا وهو آه حتى كفر ولكن يتشبث بالاسلام
عن
بالهوى

مع ذلك كغلاة الروافض والمجسمة لزمنا مناظرته فالزامه قبول الحق بالدليل فلم يعمل بتاويله
الفاسد حتى اذا استحل الباغي الاموال او الدماء بتاويل مباشرة الذنب كفى لا نحكم باباحة ذلك في حقه
بتاويله كما حكمنا باباحة الخمر في حق الكافر بديانته لانه يعتقد الاسلام حقا فامكن مناظرته والزامه
على خلاف الكافر ولانه المناظرة والالزام منقطعة توجب العمل بديانته في حقه ولذلك قلنا اذا اتلف
الباغي مال العادل او نفسه ولا منعة له يضمن اذ لا فرق بينه وبين غيره ولانه الالزام فاذا صار للباغي منعة
سقط ولاية الالزام بالدليل حسا وحقيقة فوجب العمل بتاويله الفاسد فلم يؤخذ بضمان في نفس والمال
بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل الحرب بعد الاسلام وهذا الخلاف الاثم فان الباغي يأثم وان كان له منعة لان المنعة
لا تظهر في حق الشارع فاما ضمان العباد فيحتمل ان لا يكون كما في الخمر وهذا في هلاك المال في يده فان كان قائما في يده
وجب الرد على صاحبه لانه لم يملكه بالاخذ كما لا نملك مال اهل البغي وقد روي عن محمد انه افتى في اهل البغي اذا
تابوا ان يضمنوا ما اتلفوا من النفس والاموال ولا الزمهم ذلك في الحكم لان ولاية الالزام كانت منقطعة للمنعة
فلا يجبرون على اداء الضمان ولكن يفتى به فيما بينهم وبين ربهم ولا يفتي اهل العدل بمثله لانه وجب عليهم
محاربتهم ممتثلين للامر في ذلك قال الله تعالى فقاتلوا التي تبغي ولا ضمان مع الوجوب كذا في المبسوط ولهذا وجب قتل
اسراهم والتذفيف على جريحهم ولم نضمن اموالهم ودماءهم ولم يخرج عن الميراث بقتله لان الاسلام
جامع والقتل بحق ووجب حبس اموالهم زجرا لهم وحاصل هذا الفصل ان المعتبر في الحكم اجتماع التاويل والمنعة
حتى لو تجرد احدهما عن الاخر لا تتغير الحكم في الضمان حتى لو ان قوما غير متاولين غلبوا على مدينة فقتلوا
الانفس واستهلكوا الاموال ثم ظهر عليهم اهل العدل اخذوا بجميع ذلك لتجرد المنعة عن التاويل فالتحقوا
بحسب الباغي الضمان وان كان له منعة لانه حسبنا حكمنا في احكام الاسلام ولا تلف بغير حق فيجب عليه الضمان
لانه من احكام الاسلام بخلاف الحربي لانه غير ملتزم احكام الاسلام اصلا ولنا حديث الزهري كما
قال وقعت الفتنة واصحاب رسول الله كانوا متوافرين فاتفقوا على ان كل دم اريق بتاويل القران فهو موضوع
وكل فرج استحل بتاويل القران فهو موضوع وان يسلم الحجة الشرعية ولا انقطعت منعة فالمتحقق بها
بحق الاسلام في حقهم كالواطئين بجبر بسبي جارية قبل الكاشف الذي لا يلحق الشرعية الا بعد البلوغ فاذا
انقطع البلوغ عندت الحجة كما جعل كذلك في حق اهل الحرب وجهل من خالف اي وكجهل الباغي جهل من خالف في
اجتهاده الكتاب والسنة كالفتوى ببيع امهات الاولاد وانه مردود باطل كان بشر المريسي وداود
الاصفهاني ومن تابعه من اصحاب الظواهر يقولون بجواز بيع ام الولد متمسكين في ذلك بما روي عن جابر بن
عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام وبان المالية ومحلية البيع قبل الولادة
معلومة بيقين فلا تزول بعد الولادة بالشك وعند جمهور العلماء لا يجوز بيعها بدلالة الآثار المشهورة
عليه السلام في مارية اعتقها ولدها وقوله عليه السلام ايما امة ولدت من مولاها فهي معتقة عن دبر منه

وما روي عن سعيد بن المسيب ان رسول الله عم امر بعتق امهات الاولاد من غير الثلث وان لا يبعن في دين
وما روي عن عمر رضي الله عنه انه كان ينادي على المنبر الا ان بيع امهات الاولاد حرام ولا رق عليها بعد موت
مولاها وقد تلقاها القرن الثاني بالقبول والعمل فالاجماع على عدم الجواز والاجماع ثابت بالكتاب فكان
مخالفة الاجماع مخالفة الكتاب    ونحو حل الفتوى بحل متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله
تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وفي حق الفتوى بوجوب القضاء بشاهد ويمين المدعي على انكار
انه عليه السلام قضى بذلك فانه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقال وذلك ادنى الا ترتابوا
وادنى نفي الادنى وللسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر فيكون ما نه
في اقسام السنة فيكون مردودا ففي هذه المسائل ان اعتمد الخصم على القياس فهو عمل منه بالاجتهاد على خلاف
الكتاب والسنة وان اعتمد على الخبر فهو عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب والسنة او احدهما
فيكون فاسدا وعلى هذا ينبني ما ينفذ فيه قضاء القاضي وما لا ينفذ من المختلف فان وجد فيه العمل
بخلاف الكتاب او السنة المشهورة لا ينفذ وان علم فيه ذلك كان في محل الاجتهاد ينفذ
والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي الجهل في موضع يكون فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب او السنة
لمن صلى الظهر على غير وضوء ثم صلى العصر بوضوء وعنده ان الظهر جائز فالعصر فاسد عندنا لان هذا الجهل على
خلاف الاجماع لان اداء الظهر بغير وضوء لا يجوز بالاجماع فلا يصلح عذرا وسببه وان قضى الظهر ثم صلى المغرب
على ظن ان العصر جائز جاز المغرب لان هذا جهل في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوائت فان من العلماء من لا يقول
بوجوب الترتيب فيصير عذرا وكالمحتجم اذا افطر على ظن ان الحجامة فطرته فظن انه على تقدير الاكل بعده لا تلزمه
الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان صار عليه حسبنا ما الكفارة لانه ظن في موضع الاجتهاد فانه عند الاوزاعي
يفسد صومه لقوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم وكفارة الافطار مما يسقط بالشبهة كذا في شرح المصنف
ولكن ما ذكرنا ليس بمجرى على ظاهره فان في شرح الاسلام خواهر زاده ذكر في كتاب الصوم ان الصائم لو احتجم
وظن ان ذلك يفطره ثم اكل متعمدا ولم يستفت عالما ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف نسخه او تاويله
وجب عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه فان انعدام الصوم لوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد فيكون
ظنه مجرد جهل وهو غير معتبر فان استفتى فقيها يوخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر
بعد ذلك فلا تجب الكفارة لان على العامي ان يعمل بفتوى المفتي المعتمد عليه وان كان المفتي مخطئا فيما
يفتي لانه لا دليل للعامي سوى هذا وكان معذورا لا عقوبة على المعذور ولو لم يستفت ولكن بلغه
الحديث ولم يعرف نسخه ولا تاويله قال ابو حنيفة ومحمد والحسن بن زياد لا كفارة عليه لان الحديث وان كان
منسوخا لا يكون ادنى درجة من الفتوى اذا لم يبلغه النسخ فيصير شبهة وقال ابو يوسف عليه الكفارة لانه ليس للعامي معرفة
الاخبار والتمييز بين صحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها فيتعوض الى الفقهاء واذا لم يسال فقد



قصر وهكذا ذكر شمس الائمة ايضا فتبين ان الظن في هذا الموضع بدون راعيها الى فتوى او حديث
ليس بمعتبر وان قول الاوزاعي لا يصير شبهة لانه مخالف للقياس كما ان قول احمد في انتساد الصوم به
بالقياس غير معتبر في سقوط الكفارة اذ هو موضع الشبهة اي لا يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه
فانه يصلح عذرا ايضا لمن زنى بجارية والده او امراته على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لان هذا جهل حصل
في موضع الاشتباه فان وطي الاب جارية ابنه لا يوجب الحد والقرابة واحدة وهذا القرب لما اوجب تاويلا واحدا في
الطرفين اشتبه على الولد فظن انه يوجب تاويلا في الطرف الاخر فيصير شبهة ولان الاملاك متصلة بين الاباء والابناء
والمراة والزوج والمنافع دائرة ولهذا لا تقبل شهادة احدهما للاخر وينتفع احدهما بمال الاخر من غير استيذان
وحسبه فيصير هذا الجهل شبهة في سقوط الحدود وهذا بخلاف جارية اخيه واخته فانه لو زنى بها وقال
ظننت انها تحل لي لم يجعل شبهة في سقوط الحد لان منافع الاملاك متباينة عادة فلا يكون محلا للاشتباه
فلا يصير الجهل شبهة وهذه شبهة اشتباه فلا يثبت بها النسب اذا ادعى ولدها ولا تجب العدة
الثالث
والثالث الجهل في دار الحرب الفرق بين هذا القسم وبين القسم الثاني ان هذا القسم بناء على عدم الدليل والقسم الثاني
بناء على اشتباه ما ليس بدليل بالدليل كذا قيل ثم الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا عذر في الشرايع
حتى لو مكث فيها مدة ولم يصل ولم يصم فيها ولم يعلم ان عليه الصلوة والصوم لا يكون عليه قضاؤهما وعند
زفر يجب القضاء لان بقبول الاسلام صار ملتزما احكامه ولكن قصر عنه الخطاب وذلك لا يسقط القضاء
بعد تقرر السبب الموجب كالنائم اذا انتبه بعد مضي وقت صلاة ولكنا نقول ان الخطاب خفي في حقه لعدم
بلوغه اليه حقيقة بالسماع والاعتبار باستفاضته وشهرته لان دار الحرب ليس بمحل لشهرة احكام الاسلام
فيصير جهله بالخطاب عذرا لانه غير مقصر في طلب الدليل وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه حيث لم يشتهر
في دار الحرب بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام ولم يصل مدة ولم يعلم بوجوبها وجب عليه القضاء لانه في دار
شيوع الاحكام وتمكنه السوال فيكون ترك السوال تقصيرا منه فلا يعذر    ويلتحق به اي بالجهل من اسلم
في دار الحرب جهل الشفيع ان دليل العلم خفي في حق الشفيع كما في الذي اسلم في دار الحرب لانه ما يتبع البيع فلم
حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان ثبت له حق الشفعة لان الدليل خفي في حقه وجهل الامة بالاعتاق
اي ويلحق جهل الامة بجهل الذي اسلم في دار الحرب في كون دليل العلم خفيا في حقها اذا اعتقت الامة المنكوحة ثبت
لها الخيار ان شاءت اقامت مع زوجها وان شاءت فارقته لقوله عليه السلام لبريرة ملكت بضعك فاختاري
فان لم تعلم بالاعتاق او علمت به لكن لم تعلم بثبوت الخيار لها كان الجهل منها عذرا حتى كان لها مجلس العلم بعد ذلك
لان دليل العلم بكل واحد منهما خفي في حقها اما الاعتاق فظاهر لان المولى مستبد به فلا يمكنها الوقوف عليه قبل الاخبار
واما الخيار فلانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع فلا تتوقع اشتهار الدليل في ذلك
مقام العلم ولانها دافعة عن نفسها زيادة الملك عليها والجهل يصلح عذرا للدفع بخلاف الصغيرة والصغرى اذا

زوجها غير الأب والجد من الأولياء يصح النكاح ويثبت لهما الخيار بعد البلوغ لقصور الشفقة بالنسبة
إلى الأب فإن لم تعلم بالنكاح وقت البلوغ كان الجهل منها عذرا لخفاء الدليل إذ الولي مستبد بالنكاح
وإن علمت بالنكاح ولم تعلم بالخيار لم يعذر حتى لو سكتت كان ذلك منها رضا بالنكاح فلم يبق لها الخيار
لأن دليل العلم بالخيار في حقها مشهور لاشتهار الأحكام وعدم المانع من التعلم وجهل البكر أي يكون جهل البكر بإنكاح
الولي بمحل المسألة دائرة الحجب حتى لو تعلم البكر البالغة بإنكاح الولي لا يكون سكوتها رضا قبل العلم لخفاء دليل العلم
في حقها إذ الولي مستبد بالإنكاح وفيه أي في إنكاح الولي النكاح عليها يشترط العدد والعدالة عند أبي حنيفة ولا يشترط
عندهما وجهل الوكيل والمأذون الحجر أي يلحق جهل الوكيل والمأذون بجهل المسألة دائرة الحجب إذا لم يعلم الوكيل بالوكالة
والمأذون بالإذن حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر إليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى ولو وكله ببيع شيء فتسارع إليه
الفساد ولم يعلم الوكيل الوكالة حتى فسد ذلك لم يضمن الوكيل شيئا ولو وكله بشراء شيء بعينه كاشترى الوكيل
لنفسه قبل العلم بالوكالة يقع له وبعد العلم لا يصح وكذا جهلهما بالعزل والحجر حتى لو تصرفا
قبل العلم بالعزل والحجر ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى لأن جهلهما عذر لخفاء الدليل
إذ الموكل والمولى مستبدان بالوكالة والإذن والعزل والحجر وهذا معنى قوله الشيء
بالإطلاق وضده والسكر أي من العوارض المكتسبة السكر وهو سرور يغلب
على العقل بمباشرة بعض أسبابه يمنع الإنسان عن العمل بموجب عقله من غير أن يزيله
ولهذا بقي السكران أهلا للخطاب فعلى هذا ما يحصل بسبب الدواء من الأفيون فليس بسكر
لأنه ليس بسرور وقيل هو حين يزول به العقل عند مباشرة الأسباب المزيلة فعلى هذا
بقاؤه مخاطبا بعد زوال العقل أمر حكمي ثابت بطريق الزجر عليه عند مباشرته وهو نوعان
سكر حاصل بطريق مباح كالسكر الحاصل بسبب الدواء من الأفيون والبنج فهو كالإغماء
حتى منع صحة عباراته من الطلاق والعتاق وغيره وذكر في فتاوى قاضي خان
وجامعه عن أبي حنيفة وسفيان الثوري أن الرجل إذا كان عالما بفعل البنج
وتأثيره في العقل ثم أقدم على أكله أنه يصح طلاقه وعتاقه وفي المبسوط لا بأس
بالتداوي بالبنج فلو أراد أن يذهب عقله به ينبغي له أن لا يفعل ذلك لأن الذي
على قصد السكر حرام وكذا السكر الحاصل بشرب المكره بما فيه الحياة والمضطر
بأن اضطر للعطش فشرب من الخمر ما يرد به العطش فسكر بمنزلة الإغماء حتى منع صحة
طلاقه وعتاقه وسائر تصرفاته لأنه ليس من جنس اللهو فصار من أقسام المرض والثاني
السكر الحاصل بطريق محظور كالسكر الحاصل بشرب كل محرم من الأشربة وهذا لا ينافي
الخطاب بالإجماع لقوله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى فهذا الخطاب لا يخرج عن كونه أهلا



السكر لم يكن منافيا للخطاب وإن كان في حال الصحو فكذلك إذ لو كان منافيا لصار كأنه قيل إذا
سكرتم وخرجتم من أهلية الخطاب فلا تصلوا فيصير كقولك للعاقل إذا جننت فلا تفعل كذا
وفساده ظاهر وإذا ثبت أنه لا ينافي الخطاب يلزمه أحكام الشرع كلها من الصلاة والصوم
وغيرهما وينفذ تصرفاته كلها قولا وفعلا حتى يصح طلاقه وعتاقه وبيعه وشراؤه وإقراره
وتزويج الولد الصغير وإقراضه واستقراضه وغيرها عندنا كالصاحي لكنه استثنى في المبسوط
إلا الردة يعني إذا تكلم بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم تبن امرأته استحسانا وفي القياس وهو
قول أبي يوسف تبين منه امرأته لأنه مخاطب كالصاحي وجه الاستحسان أن الردة تبتنى على القصد
والاعتقاد ونحن نعلم أن السكران غير معتقد لما يقول بدليل أنه لا يذكره بعد الصحو وما كان من عقد
القلب لا يبتنى على خصائص المذاهب فإنها تختار عن فكر وروية وهما يبوءان عن الأمور عنده وإذا
كان كذلك كان هذا عمل اللسان دون القلب فلا يكون الإنسان معتبرا عليه في الصحو كأنه لم ينطق
به حكما كالوجري على لسان الصاحي كلمة الكفر خطأ والإقرار بالحدود الخالصة لا يصح إقراره
بما يثبت من أسباب الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا وشرب الخمر والسرقة الصغرى والكبرى
لأن الرجوع عن الإقرار بهذه الحدود يصح وقد قارنه دليل الرجوع وهو السكر إذ السكران لا يثبت
على شيء مما يقول الأترى أن العلماء اتفقوا على أن السكران لا يخلو من اختلاط الكلام وعدم
الثبات على القول وأما في السكر معنى الرجوع فيما يندرئ بالشبهات يعمل السكر فيها احتمال الرجوع
من الإقرار وقال بعض الأئمة وأبو حنيفة وافقهم أن المعتبر في السكر الذي يحرم عنده الشرب اختلاط
الكلام لأن اعتبار النهاية فيما يندرئ بالشبهات وأما الحل والحرمة فيوجد فيه بالاختلاط وإن لم يكن
على قوليهما واحترز بقوله الإقرار بالحدود عن مباشرة سبب الحد فإنه لو زنى في سكره يحد
إذا صحا ولا يصير السكر شبهة دارئة للحد لأنه حصل بسبب هو معصية فلا يصلح سببا
للتخفيف وكذا الحكم في مباشرة أسباب سائر الحدود وقيد بقوله الخالصة عن الإقرار بحد القذف والقصاص
فإن السكر لا يمنع صحته لأنه لا يصح الرجوع ولا يبطل لأنهما من حقوق العباد وتعلقه وهو السكران أولى
أن لا يبطل والهزل في قوله وهو أن يراد بالشيء ما لم يوضع له المزاح وليس المراد بالوضع
ههنا وضع اللغة لا غير كالأسد للهيكل المعلوم بل المراد وضع العقل والشرع فإن الكلام موضوع
عقلا لإفادة معناه حقيقة كان أو مجازا والتصرف الشرعي موضوع لإفادة حكمه فإذا أريد بالكلام
غير موضوعه العقلي وهو عدم إفادة معناه أصلا وأريد بالتصرف غير موضوعه الشرعي وهو عدم
إفادة الحكم أصلا فهو الهزل وبقيد أصلا يخرج المجاز والكناية لأن المجاز يراد إفادة
إفادة المعنى بخلاف الهزل وهذا معنى قول الشيخ إذ مقصود الهزل ما لا يراد به معنى وضع

قوله في الاسلام الهزل هو اللعب فهو ضد الجد اذ الجد في كلام صاحب الشرع ولا يحتمل الهزل ولهذا
قيل يقابله المجاز الحقيقة ويقابل الهزل الجد وهذا موضع من السهو وهو ضد الجد اشارة الى ذلك
وانه ينافي اختيار الحكم والرضا به لما كان معنى الهزل ما ذكرنا كان الهازل غير مناف للاختيار
والرضا بمباشرة نفس السبب فلان الهازل يتكلم بما يتكلم عن اختيار صحيح ورضا كامل ولهذا يكفر بالردة
هازلا لان التكلم بكلمة الكفر هازلا استخفاف بالدين وهو كفر بنص ... قولا بمعنى الهزل لا بما يرد له ولكن
الهزل ينافي الاختيار والحكم والرضا به والرضا بمنزلة شرط الخيار في البيع فانه يعدم الرضا والاختيار
في حق الحكم دون مباشرة السبب لان في ... يوجد الرضا العاقد اختيارا ولكن لم يثبت الحكم
لعدم الرضا فكذا في الهزل الا ان الهزل في البيع يفسده وشرط الخيار لا يفسده على ما سيبينه وانما جمع
الاختيار والرضا لان الاختيار قد ينفك عن الرضا في الاكراه فصار بمعنى خيار الشرط اي فصار الهزل
في جميع التصرفات بمنزلة خيار الشرط في البيع فيؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة ولا يؤثر فيما لا يحتمله كالطلاق
والعتاق    وشرطه اي وشرط الهزل ان يكون صريحا باللسان بان يذكر العاقدان باللسان انهما هازلان
في العقد ولا يثبت بدلالة الحال الا انه لا يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط فانه يشترط ذكره في العقد
وهذا لانه لو شرط ذكره في العقد لما حصل مقصودهما لان غرضهما ان البيع هازلا لا ان يعتقد الناس ذلك بيعا
وهو ليس ببيع حقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد    والتلجئة كالهزل وفي المغرب التلجئة ان يلجئك الى ان تأتي
امرا باطنه خلاف ظاهره فيكون التلجئة نوعا من الهزل والهزل اعم منها لانه يجوز ان لا يكون مضطرا اليه
ويجوز ان يكون مضطرا اليه ويجوز ان يكون سابقا ومقارنا والتلجئة انما تكون عن اضطرار ولا تكون مقارنا
كذا قيل والاظهر انهما سواء في الاصطلاح كما قال شيخ الاسلام التلجئة هي الهزل وفي المبسوط معنى قوله
الجئ الى كذا اي جعلت كالمجاهد ... والجاء ... الى كذا والمراد
هذا المعنى وقيل التلجئة هي العقد الذي يباشره الانسان لضرورة تعتريه ويصير كالمدفوع اليه وصورته
ان يقول الرجل لغيره اني ابيع داري منك وليس ببيع حقيقة وانما هو تلجئة ويشهد على ذلك ثم يبيع في الظاهر فهذا البيع
فاسد فلا تنافي التلجئة او الهزل اهلية وجوب الاحكام لانه لا يخل بشيء من القدرة والعقل الا ترى انه يؤمر بالايمان ...
... لان ... جد النكاح والطلاق والعتق ولو كان منافيا للاهلية ... النكاح والطلاق و...
النسب لا يثبت بدون اهلية فاعله ولما كان تأثير الهزل في اعدام الرضا بالحكم لا في اعدام الرضا بالمباشرة وجب
النظر في الاحكام كيف تنقسم في حق الرضا والاختيار فكل حكم يتعلق بالعبارة دون الرضا لا يمنعه بسبب ذلك
الحكم وكل حكم يتعلق بالرضا لا يثبت لعدم الرضا فان دخل الهزل فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة فذلك على
ثلثة اوجه اما ان دخل في اصل العقد او في قدر العوض او في جنسه وكل وجه على اربعة اوجه اما ان اتفق
العاقدان على البناء على المواضعة او على الاعراض عنه او على انه لا يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء



ففي الوجه الاول يفسد العقد فاسدا غير موجب للملك وان اتصل به القبض لانهما لا يقصدا على المبيع
... بعد القبض ... اذا كان الفساد في ... البيع بوجه اخر ... الملك فيه بالقبض لان الرضا
بالحكم وهو الملك معدوم بخلاف سائر البيوع الفاسدة فلم يوجد الهزل لان الهزل بمعنى خيار الشرط
مؤبدا فانه يمنع العقد فاسدا غير موجب للملك لخيار المتبايعين معا فانه لا يوجب الملك اصلا بعد ذلك
الا اذا اجاز العقد جاز فان نقض احدهما ... خيار الشرط الا ان عند ابي حنيفة له نقض ... في ثلثة
لخيار الشرط ولا يجيز بعد الثلث وفي الوجه الثاني وهو ما اذا اتفقا على الاعراض فالبيع صحيح لازم والهزل
باطل لانه ترجيح لما قصدا من الجد وفي الوجه الثالث وهو ما اذا لم يحضرهما شيء وفي الوجه الرابع
وهو ما اذا اختلفا فالعقد صحيح عند ابي حنيفة ... ابي حنيفة صحة الايجاب اولى وقالا انهما
اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء فالعقد فاسد لانه بناء على المواضعة وان اختلفا فالقول قول من يدعي
البناء على المواضعة فاعتبر المواضعة واجب العمل بها ولابي حنيفة ان الاصل في العقود الشرعية
الصحة واللزوم فمن ادعى عدم البناء فهو متمسك بالاصل فالقول قوله توضيحه ان المواضعة ... ازع
بل يبطل نفسه اذ احدهما ابطالها فاعراض احدهما كاعراضهما عنها كاعراضهما واذا اطلقت المواضعة
بقي العقد صحيحا وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء ان ما صح البيع لان مطلقه يقتضي الصحة
والمواضعة السابقة لم يذكر في العقد فلا يكون مؤثرا فيه كما لو تواضعا على شرط خيار او اجل ثم لم يذكرا
ذلك في العقد لم يثبت الخيار والاجل فهذا اصله ... ان الجد اولى لكونه اصلا في المواضعة عارضة
ولهما ان الظاهر يشهد لمدعي البناء لانهما ما تواضعا الا ليبنيا عليه صونا للمال عن يد المتغلب
فيكون جعلها بناء على المواضعة بحسب الظاهر ما لم يتحقق آفة تبطلها لئلا يلزم من اشتغالهما بها اشتغال بما لا يفيد
ولئن سلمنا ان الظاهر هو الصحة كما قاله كان هذا الظاهر معارضة ... السابق منهما ... السبق يوجب اسباب
الترجيح ... ابي حنيفة ان الآخر ناسخ للاول اذ لم يتصل به ما يوجب تغيره نصا ان الجد هو الاصل
في الكلام شرعا وعقلا وقد امكن ان يجعل ناسخا ... اعني حالة عدم حضور شيء ... والاختلاف لعدم التنصيص
بهما على ما يوجب الفساد بخلاف ما اذا اتفقا على البناء لوجود التصريح منهما على العمل بخلاف موجب العقل والشرع
وهذا كله يعني ... فان تواضعا على الهزل في اصل البيع الى قوله ... بعضه    وان كان ذلك
في القدر اي ان كان الهزل في القدر بان تواضعا على البيع بالفي درهم على ان يكون الثمن الف درهم فان
اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين لبطلان الهزل وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالهزل
باطل والتسمية صحيحة عند ابي حنيفة فيكون الثمن الفين في اصح الروايتين عنه وعندهما العمل بالمواضعة
واجب والالف الثاني هزل لانه باطل وهو رواية عن ابي حنيفة وقد ذكر الوجه من الجانبين وان اتفقا على البناء
على المواضعة فالثمن الفان في اصح الروايتين عن ابي حنيفة وفي رواية وهو قولهما الثمن الف

لسنة ابها جدا في اصل العقد اذ المواضعة في البدل لا في اصل العقد ولو عملنا في
المواضعة حتى يكون الثمن الفا كان لا يفسد العقد لانه اشتراط شرط فاسد وهو قبول الالف الذي
على داخل في العقد هذا لان الثمن يتعدد بالهزل الفين الحنيفة فكان قبول العقد بالالفين شرطا للبيع
فكان شرطا فاسدا كما لو جمع بين حر وعبد فباعهما يوجب العمل بالجد في اصل العقد وجعل الثمن الفين تصحيحا
للعقد لان العمل بالاصل اولى من العمل بالوصف لان الثمن له الوصف كما في النهي وليس ان قصد التسمية
يذكر احد الالفين بلا حاجة في تصحيح العقد الى اعتبار تسميتها لا الالف الذي هو لا به فكان ذكره والسكوت عنه
سواء كما في النكاح وان كان ذلك في الجنس اي ان كان الهزل في الجنس بان تواضعا في البيع بمائة دينار
على ان يكون الثمن مائة درهم فالبيع جائز بالدنانير على كل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه
لم يحضرهما شيء او اختلفا في البناء والاعراض فرق ابو يوسف ومحمد بين هذا وبين الهزل في القدر حيث
اعتبرا المواضعة ثمة وجعلا الثمن الفا عملا بالمواضعة وههنا لم يعتبرا المواضعة ولم يجعلا الثمن دراهم بل جعلا الدنانير
ووجه الفرق ان العمل بالمواضعة يمكن ثمة لان الالف موجود في اصل العقد ويمكن ان يكون جادا فيه والمواضعة
في مقدار الثمن لان البيع يصح باحد الالفين وهو مذكور في العقد لان الالفين يتضمن الالف والهزل بالالف الاخرى
شرط لا طالب له من العباد فلا يفسد العقد فلا يفسد البيع كشرط ان لا يعلف الدابة المبيعة وههنا العمل
بالمواضعة في العقد مع العمل بالمواضعة في الثمن غير ممكن لان العمل بالهزل يقتضي ان يكون الدنانير غير ثمن وان يكون
الدراهم ثمنا والثمن يكون مذكورا في العقد والدراهم غير مذكورة في العقد فلو اعتبرنا المواضعة لوقع البيع
بلا ثمن فصار العمل بالمواضعة في العقد اولى لانهما جادان في اصل العقد هنا لان في حسن البيع وصح التعارض
بين المبطل والمصحح رجح فبطل الهزل وصح البيع بالدنانير وان كان في الذي لا مال فيه اصلا
ان الهزل لا يدخل فيما لا يحتمل النقض كما سبق وقد يدخل فيما لا يحتمل الفسخ وهو على انواع ما لا مال فيه اصلا وما كان
المال فيه تبعا كالنكاح وما كان فيه المال مقصودا كالخلع والاعتاق على مال وفيه الحصر ظاهر اما الذي لا مال
فيه كالطلاق والعتاق بلا مال والعفو عن القصاص واليمين والنذر وصورة الطلاق والعتاق ان يتواضعا
الزوج والمراة او المولى والعبد بان يطلقها او يعتقه على انه لا يكون ويوقع الطلاق والعتاق ويمكن في العفو
عن القصاص وصورة النذر ان يتواضع الرجل مع امه او عبده ان يعلق الطلاق والعتاق بدخول الدار ويكون
في ذلك هازلا وكذا في النذر وذلك كله صحيح والهزل باطل بالحديث وهو قوله عليه السلام ثلث جدهن جد
وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وذكر في بعض الروايات العتاق مكان اليمين فهي منصوص عليها فالحكم ثابت
بالنص وفي الباقي بدلالة النص اما النذر فيلحق باليمين لقوله عليه السلام النذر يمين وكفارته كفارة يمين
والعفو عن القصاص يلحق بالعتاق لانه احياء كالاعتاق ويشبه الطلاق ايضا من حيث انه اذا عفي بعض
الدم سقط كل القصاص كما اذا طلق بعض تطليقة يقع كاملة ويشبه النذر ايضا من حيث انه تبرع ابتداء

وهو يبطل النهي المنصوص والمشابه له بمسابه ولان الهازل مختار للسبب
راض به دون حكمه وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد والاقالة والتي اخي بسبب شرط الخيار ولكن هذه
الاسباب اذا وجدت وجدت احكامها لا محالة وكذا التعليق بسائر الشروط يوجب السبب في حكمه
الى حين وجود الشرط ولا يلزم عليه الطلاق المضاف الى غد فانه سبب في الحال وقد تراخى حكمه لان
المراد منع الاسباب العلل والطلاق سبب مفض الى الوقوع وليس بعلة في الحال كذا قيل ولهذا
لا يستند حكمه الى وقت الايجاب ولو كان علة لاستند كما في البيع بشرط الخيار فثبت ان هذه الاسباب
لا ينفصل عن احكامها فلا يؤثر فيها الهزل الا تؤثر فيها الشرط فان الهزل لا يمنع انعقاد السبب واذا
انعقد وجد حكمه لا محالة لما بينا انه لا ينفصل عن حكمه واما الذي كان المال فيه تبعا كالنكاح فان هزلا
باصله بان يقول لامراة اني اريد ان اتزوجك بالف بحضرة الشهود وافقته المراة او وليها
على ذلك وحضر الشهود في هذه المقالة ثم تزوجها كان النكاح لازما والهزل باطلا وان هزلا
بالقدر اي بقدر البدل بان تواضعا في السر على ان المهر الف واظهرا في العلانية الفين فان اتفقا
على الاعراض فالمهر الفان وان اتفقا على البناء فالمهر الف بالاتفاق لان المال لا يجب بالهزل وشرطه البيع
عند ابي حنيفة رحمه الله في هذا الوجه حيث يجب تمام الالفين ذكروا ان الالف وجه الهزل شرط فاسد
والشرط الفاسد يؤثر في البيع ولا يؤثر في النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق وان
اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف في رواية محمد عن ابي حنيفة بخلاف البيع فان الثمن فيه
الفان لان المهر تابع في النكاح فلا يجعل مقصودا بالصحة اما الثمن فمقصود وبالهزل
يفسد البيع لتعين الثمن وعدم ذكره اذا كان مقصودا بالصحة صار كالبيع في العمل
بالهزل بجعله شرطا فاسدا فاما المهر فتابع فلو وجب الالفان لصار الهزل
مقصودا وليس كذلك لا يجب العمل بالهزل لا يجب الا الالف وقيل الفرق في رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة
المهر الفان في هذين الوجهين كما في البيع لان التسمية الصحيحة مثل ابتداء البيع اي الاصل وههنا
كالبيع وكذا الجهالة الفاحشة تمنع صحة التسمية كما تمنع صحة البيع وكذا الهزل يؤثر فيها بالافساد
كما في البيع وفي اصل البيع اذا بنيا او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا جعل ابو حنيفة العمل بصحة
الايجاب اولى من العمل بالمواضعة لوجوبها للصحة وكذا هنا وهذا اصح لان فيه اهدار جانب الهزل باعتبار
الجد الذي هو الاصل في الكلام وان كان ذلك في الجنس اي ان كان الهزل في الجنس بان تواضعا
على الدنانير وعلى ان المهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سمياه وان
اتفقا على البناء يجب مهر المثل بالاجماع بخلاف البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح
بلا تسمية المهر والعمل بالمواضعة يجعل النكاح بلا تسمية لان ما هو مسمى ليس بمهر وما هو مهر ليس

بالمسمى وفي النكاح صحيح بدونه فيجب مهر المثل ولو اعتبرنا هكذا فسد البيع فيفسد البيع وان اتفقا على انه لم يحضرهما
او اختلفا فعلى رواية محمد عنه يجب مهر المثل بالاتفاق لان المهر تابع فيجب الحمل على الهزل لئلا يصير المهر مقصودا
بالصحة اذ الحاجة لانعقاد النكاح الى الصحة واذا وجب العمل بالهزل بطلت التسمية فيبقى النكاح بلا تسمية فيجب مهر
المثل وعلى رواية ابي يوسف عنه يجب المسمى وبطلت المواضعة كما في البيع لان التسمية في حكم الصحة مثل ابتداء البيع
الى احد جانبينا وعندهما يجب مهر المثل واما الذي كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم
العمد وانما كان المال في هذا القسم مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الذكر فلما شرط المال فيه علم ان المال
مقصود فان هزلا باصله بان طلق امراته على مال وخالعها بطريق الهزل او اعتق عبده على مال على وجه
الهزل او صالح عن دم العمد هازلا او تواضعا قبل ذلك على الهزل ثم اتفقا على البناء فالطلاق والعتاق
واقع والمال لازم لان الهزل لا يؤثر فيها اصلا عندهما لانه بمنزلة شرط الخيار بالاتفاق كما في الخلع لا يحتمل
شرط الخيار عندهما لانه تصرف يمين من جانب الزوج كانه قال لها ان قبلت المسمى فانت طالق ولهذا لا يملك الرجوع عنه
قبل القبول فقبولها شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل فلا يختلف
الحال بالبناء او الاعراض او الاختلاف او السكوت وعند ابي حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب المال لانه بمنزلة خيار الشرط
والمنصوص عنه في خيار الشرط في الخلع من جانب المراة ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال حتى تشاء المراة فيقع الطلاق
ويجب المال اذا شاءت وانما صح خيار الشرط في الخلع عنده من جانبها لان جانبها يشبه البيع لانه تمليك بعوض
الا ترى ان البداية لو كانت من جانبها فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت عن مجلسها قبل قبول
الزوج بطل كما في البيع وانما جاز ذلك شبيها في حق الزوج فاما في حقها فهو تمليك مال فجعل شرطا بهذا الوصف
فاذا انطلق الحكم الخيار فلكونه شرطا لا يكون بهذا الوصف ونحوه انه علق حاليا اذا اعترض فصار الشرط بمعنى
ايضا فلا يقع الطلاق ولا يجب المال الا بالهزل وان اعرضا اي عن المواضعة بعد هذا بان لا ما حضر الخلع واصل
البدل جانبهما حتى كانا هازلين في اصل الخلع يقع الطلاق ووجب المال اجماعا اما عندهما
فلان الهزل لا يمنع وقوع الطلاق ووجوب المال واما عنده فلان المواضعة قد بطلت بالاعراض وان اختلفا
فالقول لمدعي الاعراض اما عنده فلانه جعل الهزل حجة في اصل الطلاق في الخلع ولكنه عند الاختلاف جعل القول
لمدعي الاعراض في جميع الصور كما مر واما عندهما فلان الهزل لا يؤثر في الخلع اصلا ويقع الطلاق ويجب المال
اذا اتفقا على البناء وكذا اذا اختلفا بل اولى لانه لا يفيد اختلافهما وان سكتا فهو لازم اجماعا اي الخلع واقع
والمال لازم اجماعا والوجه فيه ما ذكرنا وان كان هذا البدل فيه فالفقه فيه او تواضعا على الف
فان اتفقا على البناء فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله لانهما جعلا المال لازما بطريق التبعية لا يؤثر فيه
الهزل اذ الجميع للمتضمن لا للمتضمن كما في المسالة السابقة يوصف في عقد الرهن حيث يلزم بلزومه تبعا فان قيل
لا نسلم جعل المال تبعا لانه من النوع الذي المال فيه مقصود ولئن سلمنا ان المال فيه تبع لكن لا نسلم



ان الهزل لا يؤثر فيه كما لا يؤثر في اصله لان المال في النكاح تابع ومع ذلك اثر الهزل فيه حتى كان المهر الفا فيما اذا
هزلا بالقدر ... الفين كما مر قلنا المال هنا مقصود بالنظر الى العاقد فاما في نفس الوجوب فهو تابع للطلاق والعتاق البدل فيه
الذي هو مقصود العقد لانه يثبت بالشرط فيه والشروط اتباع فوجب العمل بالاصل فلا يؤثر فيه الهزل
واما المال في النكاح فتابع بالنظر الى العاقدين لان مقصودهما في الاصل الاستمتاع بالاخر وحصول الازدواج
لا المال واما في حق الثبوت فلم يوجد اصالة حيث لا يتوقف ثبوته على استيفاء العاقدين بل يثبت بلا ذكر
ويثبت مع النفي صريحا واذا كان كذلك كان في معنى التبع فيؤثر فيه حكم الهزل كما في سائر الاموال
فان قيل الاكراه على الخلع يمنع وجوب المال وان كان لا يمنع وقوع الطلاق فوجب ان يكون الهزل
كذلك قلنا ان الاكراه يمنع وجوب المال لان المكره يجعل آلة للمكره فيما يصلح آلة له ففي التحاق المال يصلح
آلة لان الجناية ... آلة واذا جعل آلة له في حق الوجوب صار كان
الخلع حصل من المكره ولو كان كذلك يقع الطلاق ولا يجب المال الا انه في حق الطلاق لا يصلح آلة فصار كالاكراه
على الاعتاق فان نفس العتق مقصور على المكره حتى كان الولاء له وضمان الاتلاف ينتقل الى المكره اما
الهزل فلا يمنع المال من حيث انه ينتقل الفعل فيه الى الغير ولكن من حيث انه يعدم الرضا بالسبب فيمنع وجوب
المال فيما افسد السبب وههنا لا يفسد لانه يمنع كالطلاق والعتاق كذا ذكره في الاسرار بيانه
وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها اي باختيار المراة جميع المسمى في الخلع لان الطلاق يتعلق
بقبول كل البدل المذكور في الخلع اذ الطلاق انما يتعلق بما علقه الزوج والخلع من جانبه تعليق الطلاق بقبولها
وقد علقه بكل البدل وهو الفان والمراة ما قبلت بعضه جدا لكونها هازلة في الالف فكان بعض البدل
معلقا بالشرط وهو اختيارها فلا بد من وجوده ليقع الطلاق ويجب البدل كان شرطا لوقوعه
البدل وهي لم تقبل الجميع لانها هازلة في قبول احد الالفين والهزل حكمه في جانبها كخيار الشرط فصار كانها قبلت
احد الالفين في الحال وسكتت في قبولها الاخرى بناء على اعتمادها على القبول عن الهزل وقبولها اياه بطريق الجد
وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال عند ابي حنيفة لانه حمل ذلك على الجد وجعل الجد اولى
من المواضعة كما بينا وعندهما كذلك يقع الطلاق ويجب المال كله لما بينا ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما
والمال لازم بطريق التبعية وكذلك ان اختلفا فعنده القول قول من يدعي الاعراض لما مر من اصله وعندهما
ظاهر . وان كان ذلك في الجنس اي كان الدنانير بالجد وغرضهما الدراهم يجب المسمى في العقد بكل حال سواء
اتفقا على البناء على الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لان الهزل يمنع ثبوت اصل النص عنده او لم
والى المال تبعا له وعنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله ان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبولها المسمى بطريق الجد
واختيارها الطلاق لما ذكرنا وفي الوجوه الثلثة الباقية وقع الطلاق ووجب المال اعتبارا للجد واتسع
وفي المبسوط ان الطلاق يقع ويجب المسمى بكل حال من غير ذكر خلاف وهذا الذي بينا في الخلع من الحكم والتفريع بيانه في الاعتاق

على مال والصلح عن دم العمد      وإن كان ذلك في الإقرار بما يحتمل الفسخ وما لا يحتمله فالهزل يبطله ذكره في المبسوط
ولو تواضعا على أن يخبرا أنهما تبايعا هذا العبد أمس بألف درهم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال البائع للمشتري
قد كنت بعتك عبدي هذا يوم كذا وقال الآخر صدقت فليس هذا ببيع لأن الإقرار خبر يحتمل الصدق والكذب
والمخبر عنه إذا كان باطلا فالإخبار به لا يصير حقا ألا ترى أن من أقر بالمعنى لا يصير حقا بإقراره وههنا قد ثبت
كون المخبر عنه كذبا بالمواضعة السابقة فلا يصير حقا بالإقرار ولو أجمعا على إجازته بعد ذلك لم يكن بيعا لأن الإجازة
إنما تلحق العقد المنعقد وبالإقرار كاذبا لا ينعقد العقد فلا تلحقه الإجازة ألا ترى أنهما لو تواضعا على ذلك في طلاق
أو عتاق أو نكاح لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا وكذلك لو أقر في شيء من ذلك من غير تقدم المواضعة لم يكن ذلك
طلاقا ولا عتاقا فيما بينه وبين ربه وإن كان القاضي يصدقه في الطلاق والعتاق ظاهرا إنه كذب إذا أقر طائعا
فبسبب الهزل ينعدم الإنشاء والإقرار في هذه التصرفات مع التلجئة كما ينعدم بسبب الإكراه      والهزل بالردة
كفر لا بما هزل به وهو قوله إن الصنم آلهة وقوله لا إله هزلا به سواء لأنه تعالى ... الرجوع على تبدل
الاعتقاد ولم يوجد ههنا لوجود الهزل فإنه ينافي الرضا بالحكم فينبغي أن لا يكون الهزل بالردة كفرا كحالة
الإكراه والسكر فقال في جوابه لكن الهزل بالردة كفر بنفس الهزل لكونه استخفافا بالدين لا بما هزل به وهذا
لأن الهازل جاد في نفس الهزل مختار له راض به وهو التكلم بكلمة الكفر راض به وإن لم يكن معتقدا لما يدل عليه كلامه
والتكلم بمثل هذه الكلمة بطريق الاستخفاف بالدين وهو كفر قال الله تعالى قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون
لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم بخلاف المكره والسكران لأنهما غير راضيين بالتكلم بالسبب والحكم جميعا
وأما الكافر إذا هزل بالإسلام وتبرأ عن دينه هازلا يحكم بإسلامه في أحكام الدنيا لأن الإيمان هو التصديق
والإقرار وقد باشر أحد الركنين وهو الإقرار على سبيل الرضا والإقرار هو الأصل في أحكام الدنيا فيحكم
بإيمانه بناء عليه كالمكره على الإسلام إذا أسلم يحكم بإسلامه بناء على وجود أحد الركنين مع أنه غير راض
بالتكلم بكلمة الإسلام وهو ينبغي له أشياء لا يحتمل التراخي ... حكم الإسلام لا يحتمل التراخي ولا يحتمل أن يرد
إسلامه بسبب كما يرد البيع بخيار عيب أو رؤية فكان بمنزلة الطلاق والعتاق فلا يؤثر فيه الهزل

والسفه وهو لغة الخفة والتحرك يقال تسفهت الرياح الثوب إذا استخفته وحركته
وفي الشرع هو خفة تعتري الإنسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع والعقل مع قيام العقل حقيقة
كما في عامة الشروح وهذا المعنى يتناول ارتكاب جميع المحظورات لأن ارتكابها من السفه حقيقة
إلا أن السفه الذي تكلم فيه الفقهاء وتعلق الأحكام به من منع المال ووجوب الحجر هو تبذير المال وإسرافه
على خلاف مقتضى العقل والشرع ولهذا قيد فخر الإسلام أصل ... بقوله وهو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه
وإن لم يذكره المصنف ولكن في العبد ... المعتاد وهو التبذير ... بطريقة ... معصية وإن كان
ذلك سفها حقيقة فكان الشيخ فخر الإسلام يذكر هذا القيد ليبين أن ... من ضربي السفه المصطلح
وإن كان أصله ... أي أصل ذلك العمل وهو السرف والتبذير وإن ... أو الإحسان

مشروع لأنه يضيع ملكه والملك هو المطلق للتصرف إلا أن الإسراف حرام كما في الطعام والشراب قال تعالى
ولا تسرفوا والسرف هو الإسراف أو مجاوزة الحد والتبذير تفريق المال إسرافا      وذلك أي السفه
لا يوجب خللا في الأهلية لأنه لا يخل بالقدرة ظاهرا بسلامة بدنه ولا باطنا لبقاء نور عقله بكماله إلا أن السفيه
لما عقل ... عمله فلا يجوز ... أهل الوجوب في حقوق الله تعالى ... وإذا بقي أهلا لوجوب حقوق الله تعالى
بقي أهلا في حقوق العباد وهي التصرفات بالطريق الأولى لأن حقوق الله تعالى أعظم فإنها لا تجب إلا على من هو
كامل الحال ألا ترى أن الصبي أهل للتصرف فإنه صح أنه ليس بأهل لإيجاب حقوق الله تعالى إذ لا يكون أهلا للتصرف
فسبب أي السفه لا يمنع شيئا من أحكام الشرع ولا يوجب سقوط الخطاب بحال سواء حجر عليه أو لم يحجر
ويمنع ماله أي يمنع مال السفيه عنه في أول البلوغ إجماعا بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء
أموالكم التي جعل الله لكم قياما أي لا تؤتوا المبذرين أموالهم التي في أيديكم فهم لا يتبعون ... وأضاف أموال
السفهاء إلى الأولياء لأنهم يقومون بها ويديرونها والنسبة إلى الشيء بأدنى ملابسة ثم علق الإيتاء
بإيناس الرشد فقال فإن آنستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم فقال أبو حنيفة رحمه الله أول أحوال
البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار أثر الصبا فإذا تطاول الزمان فلا بد أن يستفيد رشدا
بطريق التجربة إذ التجارب لقاح العقول فإذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع إليه ماله وإن لم يؤنس منه
رشد ظاهرا لأن خمسا وعشرين سنة مدة يصير الإنسان فيها جدا لأن أدنى مدة يحتلم الإنسان فيه اثنا عشر سنة
ثم يولد له ولد في ستة أشهر ثم يبلغ ابنه في اثني عشر سنة ويولد له ابن بعد ستة أشهر فيصير جدا في خمسة وعشرين سنة
فاستحال أن يصير فرعه وليا وهو مولى عليه والشرط رشد منكر فسقط المنع لأنه إما عقوبة زجرا له عن التبذير
... أو حكما لا يعقل معناه لأن منع المال عنه بطريق الأمر ووجود المطلق وإطلاق غيره التصرف فيه بدون رضاه
غير معقول فيتعلق الحكم بالمنصوص عليه وهو ما إذا لم يوجد منه رشد يعتد به إلا أن ما كان معقولا وغير
معقول لا يمكن تعديته فإذا دخل في منع المال ... ساقطا ... شبهة بخصوص الشرط من وجه وهو أصابه
نوع رشد بحدوث التجربة بطول الزمان سقط لأن العقوبة تسقط بالشبهة أو صار الشرط في حكم الوجود من وجه
زجرا ... ولو استغنى ... التجربة يعني على تقدير كونه غير معقول يسقط أيضا لأن الشرط ... المنصوص ... وإذا
وجد رشد ما تحقق شرط فوجب جزاؤه وهو دفع المال إليه ... على الإيتاء
الرشد أي بإبصاره فلا يجوز قبله لأن المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده ولهذا إذا بلغ غير رشيد لا يدفع إليه ماله ...
ولا إذا بلغ خمسا وعشرين سنة لأن السفه يستحكم بطول المدة ولأن السفه في حكم المنع كالجنون والعته ... دفع المال
بعد خمس وعشرين سنة كما قبله فكذا إلى السفه يستحكم وأنه لا يوجب الحجر أي السفه لا يوجب الحجر أصلا عن تصرف لا يحتمل الفسخ
ولا يبطله الهزل كالنكاح والطلاق والعتاق وأخواتها ... وجب النظر له بالحجر عن التصرفات المحتملة للفسخ كالبيع والإجارة والهبة
والولاية ... على ماله صونا لماله عن الضياع كما وجب للصبي والمجنون فقال أبو حنيفة رحمه الله الحجر عليه ... وسفه ...

يحجر عليه بهذا السبب عن كل تصرف يبطله الهزل دون ما لا يبطله على سبيل النظر له لقوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها
او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل فنص على اثبات الولاية على السفيه وذلك لا يتصور الا بعد الحجر عليه ولان
السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي بل اولى لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق هنا فلان يكون محجورا عليه
كان اولى وهذا النظر واجب حقا للمسلمين لانه يصير عيالا ذا الكافة اذا افنى ماله بالتبذير ويصير وبالا على المسلمين
السفه من بيت المال والحجر على الحر لدفع الضرر عن العامة مشروع بالاجماع كحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس
وهنا الدين السفيه اضاعة ماله وان كان عاصيا بالسفه يستحق النظر باعتبار اصل دينه فانه ينظر الى اصل دينه حتى يرث ويجرى عليه
لو مات مطيعا وكذا الكافر يستحق بالاسلام والدليل عليه منع ماله عنه فانه ثبت بطريق النظر له بالنص على البلوغ فكذا الحجر عليه
نظرا له لان منع المال غير مقصود بعينه بل لابقاء ملكه والحجر هذا اولى لانه يقطع لسانه عن ماله وانما يحتج حجر الطلاق والعتاق
ونحوهما ان المحجور عليه سبيل السفيه التصرفات كالهازل فان الهازل يخرج كلامه على غير نهج كلام العقلاء لاتباع الهوى ومكابرة
العقل لا لنقصان في عقله فكذا هذا فكل تصرف لا يؤثر فيه الهزل لا يؤثر فيه السفه واحتج ابو حنيفة رحمه الله بانه حر مخاطب فيكون
مطلق التصرف في ماله كالرشيد فان كونه مخاطبا يتصل بهذا التصرف والحرية تثبت المالكية وكون الرجل صالحا يثبت المحل فنفذ
ما صدر التصرف من اهله في محله المسبب نفوذه الا المانع والسفه لا يصلح مانعا من النفوذ لان السفه لا يوجب خللا في العقل ولكن السفيه
من يكابر عقله في التبذير لغلبة هواه مع علمه بقبحه وفساد عاقبته فلم يجز ان يكون سببا للنظر لكونه معصية والدليل عليه ان اسباب الحدود حتى يجب
عليه الحدود اذا باشر اسبابها ويعفى العقوبات تندرئ بالشبهات فلو صح السفه سببا للنظر لكان اولى بان يعتبر مانعا مما يندرئ بالشبهات
ولو جاز الحجر عليه نظرا له لكان اولى ان يحجر عليه عن الاقرار باسباب الحدود لان الضرر في هذا اعظم في نفسه والا يسع السفيه فاما لم
ينظر في دفع الضرر عن نفسه فلان لا ينظر في دفع الضرر عن ماله اولى وقولهم هو يستحق النظر باعتبار دينه قلنا النظر من هذا الوجه جائز لا واجب
كما في صاحب الكبيرة يحسن العفو والصفح والنظر على هذا الوجه انما يحسن اذا لم يستلزم ضررا فوق هذا النظر وهاهنا فيه ضرر لان
في اثبات الحجر عليه ابطال ولايته واهليته والحاقه بالبهائم وهي نعمة اصلية لان الانسان انما يمتاز عن البهائم بالبيان فلا يجوز ابطاله
النعمة لصيانة المال الذي هو تبع على حالة الناس كما ذكرنا فلا يحجر عليه او يثبت بطريق العقوبة كما ذكروا ولا
يحجر عليه او يثبت بطريق العقوبة كما ذكرنا فلا يمكن تعديته الى منع اللسان في حق العبارة لان القياس لا يجري في العقوبات ولان اعمال
منع المال لو كان عقوبة تفوض الى الامام لا الى الاولياء لا يقال هو عقوبة تعزيرا دون الحد فيجوز ان يفوض الى الاولياء
كما في تعزير المماليك وليس كما قلنا ان النص معقول بمعنى وبعلة النظر لا العقوبة لانا نقول وان قاس الحجر على المنع الفا المساواة
لان منع المال ابطال نعمة زائدة وهي اليد والحاقه بالفقير وابطال الحجر ابطال نعمة اصلية وهي الاهلية والولاية فيصير الحاقا
ضرر يسير في منع نعمة زائدة للمنظرة لا يستدل على الحاق ضرر عظيم به بسلب النعمة الاهلية والحاقه بالبهائم يحي النظر له ولكان
على الاية ان المراد من السفيه على ما قيل هو الصبي الذي عقل فان بعض الفقهاء فانه يخرج على نهج الاستعارة ومن الضعيف الصبي الصغير
ومن الذي لا يستطيع ان يمل المجنون ويقيل المراد من السفيه المبذر الذي لا يخلف فيه ولكن المراد من الولي ولي الحق
لا ولي السفيه في الاية كلام طويل فوكلته والسفر لغة قطع المسافة وشرعا خروج على قصد المسير الى موضع
يسير مسيرة ثلثة ايام على ما عرف وانه



وانه اي السفر لا ينافي اهلية الوجوب لعدم القدرة الظاهرة والباطنة لكنه اي السفر من اسباب التخفيف مطلقا اي بغير نظر الى كونه موجبا للمشقة او غير موجب لها لكونه من اسباب المشقة
لا محالة وقال عليه السلام السفر قطعة من العذاب كذا في معاني الاخبار بخلاف المرض حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه لانه
متنوع ففيه ما يضره الصوم والى ما لا يضره فلا يتعلق الرخصة بالمرض الذي يوجب المشقة بالزيادة
فيؤثر اي السفر في قصر ذوات الاربع من الصلوات لم يبق الاكمال مشروعا اصلا عندنا وكان ظهر المسافر وفجره سواء
وعند الشافعي حكم السفر ثبوت الرخصة للمسافر بان يصلي ركعتين ان شاء وان شاء تمم الاربع بجملة الافطار واذا
لزمه قضاء الاربع وقد مر تمام المسئلة فصل العزيمة والرخصة وتؤثر اي السفر في تاخير وجوب اداء الصوم الى عدة من
ايام اخر الى استاطه يعني في قضاء حتى يجب اداء لكنه اي لكن السفر لما كان من الامور المختارة اي الحاصلة باختيار العبد
وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعني بعد ما يحصل لا يوجب ضرورة الى الافطار بحيث لا يمكن دفعها الا بالافطار على
الصوم منع غير تكلف ومن غير ان يلحقه ولانه على بعد بل لزوم العزم بسعد من جهته يمكن دفعها بالامتناع عن السفر بخلاف
المرض لانه امر سماوي لا يمكن دفعه قيل انه اي المكلف اذا اصبح صائما وهو مسافر يعني نوى الصوم وشرع فيه
له الفطر او مقيم ثم سافر لم يحل له الفطر لعدم الضرورة الداعية اليه بعدما تقرر الوجوب بالشروع والشاء السفر باختياره
سقطه ما تقرر وجوبه عليه بخلاف المرض اذا تكلف الصوم يحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك لانه
اذا امرض المقيم حل له الافطار لانه يوجب ضرر الازمة بحيث لا يمكن دفعها فيؤثر في اباحة الافطار ولو افطر اي حالة
السفر يعني انه لم يحل له الفطر لمن اصبح صائما بعد ما سافر او اقام لا يلزمه الكفارة عندنا لتمكن الشبهة وجوبها باقتران السبب المبيح للفطر فان السفر مبيح للفطر
في الجملة فيصور نه على شبهة وان لم يوجب اباحة الافطار وعن الشافعي انه يلزمه الكفارة اعتبارا لاخر النهار باوله وهذا
يعني ان الفطر اوله يحري عن الشبهة بخلاف ما بعد السفر فانه فيه شبهة كذا في المبسوط ولو افطر اي المقيم العازم على
الصوم ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر مرضا يبيح الافطار حيث يسقط الكفارة عنه
لما قلنا ان السفر امر اختياري والمرض سماوي فاذا وجد المرض في اخر النهار تبين استحقاق الصوم لانه يبيح الفطر وزوال
الاستحقاق لا يجري فيه بعض الايام اوله كالحيض لعدم الصوم من اوله فيصير شبهة في سقوط الكفارة حتى لو صار السفر
خارجا عن اختياره بان اكرهه السلطان على السفر في اليوم فافطر سقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن
ابي حنيفة رضي الله عنه كذا في فتاوى قاضي خان قوله واحكام السفر تثبت بنفس الخروج اي الرخص التي تتعلق به
تثبت بنفس الخروج عن عمران المصر بالسنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه عليه السلام كان يترخص برخص المسافرين
حين خرج الى السفر وعلي رضي الله عنه حين خرج من البصرة صلى الظهر اربعا ثم نظر الى خص امامه وقال لو جاوزنا الخص
صلينا ركعتين وكان القياس ان لا تثبت الاحكام الا بعد تمام السفر المسير ثلاثة ايام لان العلة تتم به ولكن الا
قبل تمام العلة لكن ترك القياس بالسنة تحقيقا للرخصة في حق الجميع فان شرع رخصة السفر للمسافر ولو توقف الترخص
بها على تمام العلة تمام الثلثة ايام لبطلت الرخصة في حق من لم يكن يتصل الامر ثلثة ايام ولم يتعد فاسند الحكم وتخلف بنفس
الخروج ليعمها الحكم في حق الجميع واما البرغبة

حجمع من السفر قوله والخطأ قيل الصواب ما اصيب به المقصود والخطأ ضد الصواب والعدول عنه وقيل الخطأ امر
يصدر عن الانسان بغير قصد بسبب ترك التثبت عند مباشرة امر مقصود سواه فالاول يعم الغالط والساهي والقبول بالخطاء
ذكر ويريد به ضد العمد ويذكر ويراد به ضد الصواب قال الله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ وقال عليه السلام رفع عن امتي الخطأ
والنسيان ثم جاز ان الخطأ ان يكون عائدا الى الفعل او الى المفعول كمن رمى الى انسان على ظن انه صيد فهذا اصل الخطأ
الى المرمي اليه وهو الانسان قوله وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن جهد المؤاخذة على الخطأ بعد الجرأة
المؤاخذة عليه حكم لا للحماية لا يجوز عن القصد وعند اهل السنة تجوز المؤاخذة عليه عقلا لانه في الدعاء ربنا لا عدم المؤاخذة
بالخطاب ورفع قوله اخبارا عن الرسل ودعا بها العباد ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ولو كان المؤاخذة الخطأ عقلا
لكان المؤاخذ جورا وصار الدعاء في التقدير ربنا لا تجر علينا لكن المؤاخذة سقطت مع جوازها بدعاء النبي عليه السلام فانه قال
ربنا لا تؤاخذنا الآية استجيب في دعائه واشار الشيخ بقوله وهو عذر صالح الى هذا المعنى لانه لو كان جائز المؤاخذة الا انه عذر صالح
لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد حتى لو اخطأ في القبلة بعد ما اجتهد جازت صلوته والاثم اي لا يأثم ولو اخطأ في الفتوى
ما اجتهد لا يأثم ويستحق اجرا واصل واحترز بقوله لسقوط حق الله تعالى عن حقوق العباد فانه لم يجعل عذرا فيها حتى قوله
وهو شبهة في العقوبة بعد الخطأ وشبهة في الحقوق حتى لو زفت غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته لا يحد ولا يأثم اثم الزنا
ولو رمى الى انسان على ظن انه صيد فقتل لا اثم القتل والعمد اي لا يأثم اثم ترك التثبت ولا يؤاخذ بالقصاص لانه عقوبة كاملة فلا
على المعذور لكن الخطأ لا ينفك عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكن الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح سببا للجزاء القاصر
وهو الكفارة وان كان لا يصلح سببا للعقوبة المحضة ولكفارة شبه العبادة والعقوبة فيستدعي سببا مترددا بين الحظر والاباحة
والخطأ كذلك اذا اصل الفعل وهو الرمي الى الصيد مباح وترك التثبت فيه محظور فكان بالنظر الى معنى الحظر فيصلح سببا للجزاء القاصر
قوله ولم يجعل عذرا اي لم يجعل الخطأ عذرا في حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان خطأ بان رمى شاة على ظن انها صيد
او اكل مال انسان على ظن انه ملكه يجب عليه ضمانه لانه بدل مال الحر لا جزاء الفعل ويعتمد عصمة المحل وكونه خاطئا لا يحرمه الا في عصمة المحل
ولهذا لو انقلب النائم على مال انسان يجب عليه الضمان وهذا معلوم ايضا لانه كان جزاء قتيل الحر وجبت الدية على الخطأ لانه ضمان حق
العبد ويدل المحل احترازا عن الفعل كان ينبغي ان يجب في مال القاتل كضمان العدوان لكنها وجبت على العاقلة صلة لا معاوضة على طالب
والخطأ في نفسه عذر لسقوط بعض الحقوق فيصلح سببا للتخفيف الفعل سواء كان هو صلة الى مبنى الصلات على التوسع والتخفيف
وان لم يصلح سببا للتخفيف في اصل البدل فلذلك وجبت على العاقلة لئلا يشق ذلك عليه في طلاق الخاطئ عندنا بان اراد
ان يقول اسقني فجرى على لسانه انت طالق وقع الطلاق وقال الشافعي رحمه الله لا يقع لان الطلاق يتبع الكلام والكلام انما يعتبر اذا
صدر عن قصد صحيح فلا يقع طلاقه كالنائم والمغمى عليه لكنا نقول القصد امر باطن لا يوقف عليه فلا يتعلق الحكم بوجوده حقيقة بل
يتعلق بالسبب الظاهر الدال عليه وهو اهلية القصد بالعقل والبلوغ نفيا للحرج كما في السفر يتعلق الحكم بالسفر الذي كان البلوغ
مقام القصد حتى يقع طلاقه وينبغي ان يقع طلاق النائم بهذا الطريق ويقوم مقام الرضا فيما يعتمد الرضا كالبيع والاجارة ونحوهما
لانه امر باطن لا يقصد حسب لم يقم مقامه الا البلوغ الا ان الشيخ جعل القصد حسب الرضا ولم يجوز ان يقوم التمييز مقام غيره من
احتجا الى ان يصلح دليلا عليه الثاني ان يكون الوقوف على الاصل حرج كما في السفر فيقوم الحكم عنده وجودها الدليل مقام المدلول
تيسيرا او اظهر النوم على النائم مقصود لانه لا حرج في الوقوف

عاجله

بيان
تعطيل

جماعة

الى



على العمل باصل العقل فانه يفرق بينهما الا ان التفرقة وبذي ونحن نعلم بعضنا ان النوم ينافي اصل العمل
بالعقل لان النوم مانع عن استعمال نور العقل فكانت اهلية القصد معدومة بتلك بغير
حرج في دركه فلا يصح غير اقامة البلوغ عن عقل مقام القصد ابتداء الشرط والرضاء وحق
العباد وعباده عن امتلاء الاختيار وبلوغ نهاية بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة ونحوها
كما يفضي اثر الغضب الى الظاهر وهو ليس بامر باطن فلم يحتج الى اقامة البلوغ مقامه بل يتعلق الحكم بذلك
السبب الظاهر وهو ظهور اثره لا باهلية الرضا قوله وبحال ينعقد بيعه اذا اجرى البيع على لسان المرء
خطاء بان اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا العين بكذا وقال الآخر قبلت وصدقه خصمه
على الخطأ بحيث ينعقد بيعه ولا رواية فيه عن اصحابنا ولكن يجب ان ينعقد بيعه فاسدا كالبيع
المكره لان جريان هذا الكلام في اصل وضع اختياري ولكن لا يطيق جريانه فيستحق البيع لوجود اصل
الاختيار ويفسد لفوات الرضا كبيع المكره قوله والاكراه قيل الاكراه حمل الغير على امر يكرهه ولا يرضى
مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد على تركه وهو يلاتنا نوع احدهما يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجئ
يوجب الالجاء والاضطرار نحو التهديد بما يخاف على نفسه او عضو من اعضائه لان حرمة الاعضاء كحرمة
النفس تبعا لها والاختيار هو القصد الى امر يحتمل الوجود والعدم داخل تحت قدرة الفاعل بترجيح احد
الجانبين على الآخر كذا قيل والصحيح من الاختيار ان يكون الفاعل فيه مستبدا والفاسد ان يكون اختياره
مبنيا على اختيار الغير فاذا اضطر الى مباشرة امر بالاكراه كان قصده في المباشرة دفع الاكراه فيصير
الاختيار فاسدا لابتنائه على اختيار المكره وان لم يعدم اصلا والثاني ما يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار
نحو الاكراه بالحبس او القيد مدة او بالضرب الذي لا يخاف منه التلف على نفسه او عضوه وانما
لا يفسد به الاختيار لعدم الاضطرار الى مباشرة ما اكره عليه لتمكنه من الصبر على ما هدد به والثالث
ما لا يعدم الرضا ولا يفسد به الاختيار وهو نوع لان الرضا مستلزم لصحة الاختيار نحو الاكراه بحبس ابيه او ابنه
او زوجته او امه او اخته او كل ذي رحم محرم منه اذ القرابة الثابتة بالمحرمية كالولاد ونحوه بحبس هؤلاء
فلا يعدم الرضا حتى لو اكره بحبس احد هؤلاء ليبيع عبده فباع فهو في القياس البيع جائز لان هذا ليس
باكراه حقيقة فانه لم يهدد بشيء في نفسه وبحبس ابيه الا الحق ضرره وفي الاستحسان انه اكراه فلا ينفذ
وشيء من تصرفاته لان حبس ابيه يلحق به من الهم والحزن ما يلحقه بحبس نفسه او اكثر لان الولد اذا كان بارا يسعى
في تخليص ابيه من السجن والحبس كما لا يبيعه ويخرج ابيه فكان الهم لا يلحق

التهديد

بمنزلة عدم الرضا وكذا التهديد بحبس الوالد في المبسوط معان ما ذكره المصنف جواب القياس وانما يتحقق الاكراه
في جميع الصور اذا استولى غلبت على ظنه انه لو لم يفعل ما امره اجرى عليه ما هدده به وان غلب على ظنه
انه يخوف ولا يحقق ما هدده به لا يكون مكرها وكذا اذا لم يمكن المكره من ايقاع ما هدده ولا يكون حكم الاكراه الا مع
هذا بيانا قوله والاكراه بجملته الى اخره اي الاكراه بجميع اقسامه لا ينافي الخطاب في الاهلية اي لا يوجب
وضع الخطاب عن المكره بحال لان المكره مبتلى في حالة الاكراه كما انه مبتلى في حالة الاختيار والابتلاء يحقق
الخطاب لا ينافي الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما ثابتان بالذمة والعقل والبلوغ والقدرة
والاكراه لا يخل بشيء منها لانه اي الاكراه لان المكره في الابتلاء في الاكراه متردد بين فرض وحظر بين كونه مباشرا وضا
وهذا دليل على ثبوت الابتلاء وتحقق الخطاب في حقه قوله بين فرض كما لو اكره على اكل الميتة او شرب الخمر بما
يوجب الالجاء فانه يفترض عليه الاقدام على ما اكره عليه حتى لو صبر ولم ياكل ولم يشرب حتى قتل يعاقب عليه
لثبوت الاباحة في حقه بالاستثناء المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم ومن اكره على صائح يفترض فعله بهذا
وخطر اي محظور كما في الاكراه على الزنا وقتل النفس المعصومة واباحة كما في الاكراه على افساد الصوم وخوف
فانه يبيح له الافطار ورخصة كما في الاكراه على الكفر فانه يترخص له اجراء كلمة الكفر على اللسان لانه يبيح له
يتحقق فعل الامر في حقه علامة بقاء الخطاب في حقه لان هذه الاشياء لا تتحقق بدون الخطاب قوله ولا ينافي
الاختيار اي الاكراه لا ينافي الاختيار ايضا لانه لو سقط الاختيار بطل الاكراه اذ الاكراه على من لا اختيار له
محال فان المكره انما حمل على ان يكون راضيا بالقتل الا ترى انه يكره على ان يختار اهون الامرين واحمله المكره ولذلك كان
مخاطبا في عين ما اكره عليه والخطاب بدون الاختيار لا يكون كان هذا رد لقول صاحب المحصول فانه ذكر ان المشهور
ان الاكراه اذا انتهى الى حد الالجاء امتنع التكليف لانه لا ينافي الاختيار وان انه انما ينافي الاختيار
مصلح لابطال حكم شيء من الاقوال والافعال الا بدليل يدل على ما ر فعل فان يوجب فعل الطائع ثبت
لا بحاله الا اذا قام الدليل على تغيره من شرط او انشاء فحكم اثبت هو جب افعال المكره واقواله الا اذا المخير
وانما اثر الكره في تبديل النسبة اذا في نفسه لرضا اذا فيما اثر اوله في اهدار القول والفعل
وعند الشافعي الاكراه الباطل عنده في الشرع مبطل الحكم عن المكره اصلا قولا كان او فعلا لان الاكراه يبطل
الاختيار عنده وصحة القول والفعل بالقصد والاختيار الا ترى ان الصبي والنائم باطل لعدم القصد والاختيار
والاكراه بالحبس الدائم عنده كالاكراه بالقتل في ابطال القول والفعل اصلا لا يتحقق عصمة حقوق المكره عليه بدون
اختياره فبطل تبرعه واقاريره كلها واذا وقع الاكراه على



والحبس الدائم
الفعل بالحبس الدائم الاكراه يبطل حكم الفعل عن الفاعل وتامه بان يجعل عذرا مسقطا شرعا كالاكراه بالقتل
على اتلاف مال الغير وامكن ان ينسب الى المكره نسب والا بطل حكمه ولنا ما ذكرنا ان الاكراه لا يعدم
الاختيار في السبب والحكم جميعا ولكن يعدم الرضا في السبب والحكم جميعا ويفسد الاختيار فاذا عارضه
الى الاختيار الفاسد اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان امكن لان الفاسد
معدوم في مقابلة الصحيح وان لم يمكن بقي منسوبا الى الاختيار الفاسد ولهذا تصلح المكره آلة للمكره فيما يحتمل
ان يكون آلة له وفيما لا يحتمل ان يكون آلة له لا يصح نسبة الحكم الى المكره فبقي منسوبا الى الاختيار الفاسد ولم يمكن
التصرفات الصادرة من المكره كلها في هذا الباب منقسمة الى هذين القسمين ما يمكن نسبته الى المكره وما لا
قال الشيخ ان بعد التصرفات بقوله معناه قوله لا تصلح آلة الخ والى آخره قال الشيخ
ابو الفضل الكرماني في الايضاح المراد من قولنا تصلح آلة للمكره انه يمكن للمكره ايجاد الفعل المطلوب
بنفسه فاذا حمل غيره عليه بوعيد تلف صار كانه فعله بنفسه ومن قولنا لا تصلح آلة له انه لا يمكنه مباشرته
وذلك الفعل بنفسه واذا حمل عليه غيره بقي مقتصرا عليه فمعنى الاقوال كلها ان يكون المكره آلة لغيره لانه لا يصلح ان يتكلم المكره
بلسان غيره وجملته ان اللسان المتكلم اختيارا وما احكامها على المتكلم وهو معنى قول الشيخ
ما اقتصر عليه على المتكلم فان كان فان كان القول ما لا يحتمل الفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالكره
كالطلاق ونحوه كالعتاق والنكاح فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ ولا يتوقف على القصد والاختيار دون
الرضا حتى لو اعتق وطلق او تزوج هازلا صح فانها لا تبطل بالهزل والهزل ينافي الرضا والاختيار بالحكم ولا
شرط الخيار وهو ينافي الاختيار والرضا في الحكم فلان لا يبطل بما يفسد الاختيار وهو الاكراه اولى واذا
اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب لان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم
جميعا ويعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا والتزام المال يعدم عند عدم الرضا فصار كان المال لم يوجد
فلم يتوقف الطلاق عليه كطلاق الصغيرة على مال فان الصغيرة لو اختلعت من زوجها البالغ يقع الطلاق ولا يجب
المال لان التزامها غير صحيح قوله فان كان يحتمله اي كان القول يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه
اي الاجارة فانه يقتصر على المباشر ايضا كالذي لا يحتمل الفسخ الا انه يفسد لعدم الرضا لان الاكراه لا يمنع انعقاد
السبب لصدوره من اهله في محله ولكنه يمنع نفاذه لفوات الرضا الذي هو شرط النفاذ فالاكراه فيفسد كالبيع بالخيار
فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان رضاه قد تم فيزول المعنى المفسد كالبيع
بشرط اجل فاسد او خيار فاسد اذا اسقط من له الاجل او الخيار ما شرط له قبل تقرره كان البيع جائزا فكذا هذا
قوله ولا تصح الاقارير كلها سواء كانت مما يحتمل الفسخ او لا يحتمله لانه يعتمد الاخبار يعتمد قيام المخبر به وقد قامت دلالة
عدم الصدق والكذب وانما وجب الاحتياط رجحان جانب الصدق

[illegible]

على وجود المخبر به وذلك لا يختلف بالاكراه لان قيام السيف على راسه دليل على ان اقراره لا يصلح دليلا على وجود المخبر به
لانه يتكلم به دفعا للسيف عن نفسه وهو معنى قول الشيخ رحمه الله وقد قامت دلالة عدمه اي عدم ثبوت المخبر به
الاقرار قوله والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه آلة لغيره كالاكل والوطء فيقتصر الفعل على المكره الا ان الاكل
بفم غيره لا يتصور وكذا الوطء بآلة غيره لا يتصور حتى لو اكره على الاكل وهو صائم يفسد صومه ولا يفسد صوم المكره وان
صائما بالاتفاق ولانه لا يصلح آلة للمكره في الاكل فيقتصر على المكره فاما في نسبته الى المكره من حيث الاتلاف
اختلفت الروايات عن اصحابنا فذكر في شرح الطحاوي والخلاصة عن محمد رحمه الله لو اكره على اكل مال الغير يجب
الضمان على المكره دون الآمر وان كان المكره يصلح آلة له من حيث الاتلاف كما في الاكراه على العتاق لان
الاكل حصل له فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره لان
منفعة الوطء حصلت له بخلاف الاكراه على الاعتاق لان الولاء يحصل للمكره من غير منفعة للمكره وفي المحيط
ان الضمان يجب على المكره لا على المكره وان كان المكره جائعا وحصلت المنفعة له لانه اكل طعام المكره باذنه
لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض اذ بدونه لا يمكنه الاكل في الغالب وكما قبض المكره الطعام صار قبضه
منقولا الى المكره فصار كان المكره قبضه بنفسه فصار غاصبا ثم صار مالكا للطعام بالضمان
ثم اذن له بالاكل وهنا كلا بخلاف ما اذا اكره على اكل طعام نفسه فان كان جائعا
لا يرجع على المكره بشيء وان كان شبعان يرجع عليه بقيمته لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل
لان ضمان الغصب لا يجب الا بازالة اليد المحقة [illegible] ما دام في يده [illegible] فيجب الضمان الغصب
بعد الاكل فلا يصير الطعام ملكا له قبل الاكل [illegible] الضمان [illegible] اكلا طعام نفسه لا طعام المكره
الا ان المكره متى كان شبعان لم يحصل له منفعة الاكل فكان اكراها على الاتلاف فيجب الضمان عليه كذا في التتمة
قوله والثاني ما يصلح فيه آلة لغيره اذا اتصل الاكراه الملجئ بما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره كالاتلاف
النفس والمال فانه يمكن للمكره ان ياخذ المكره ويقربه نفسا او مالا فيتلفه ينسب الفعل الى المكره ولزمه حكم هذا
الفعل وخرج المكره من البين حتى لو اكره انسان على قتل انسان آخر ومع المكره بان اوجب جرح المقتول كان
حامل السلاح بالسيف او لا قتلك فجعل به وجب القود على المكره بالاجماع لما ذكره فخر الاسلام ولو اوقفه على
الرجل الحصين [illegible] فاصاب انسانا [illegible] على عاقلة المكره والكفارة عليه كما لو باشر بنفسه لانه
لما اكره بالقتل [illegible] ان كان حرا طلبا للخلاص من نفسه بفعل اختياره ويصير كالمحمول على هذا
الفعل بمنزلة [illegible] الانسان محمول على [illegible] فاذا عارض هذا الاختيار الفاسد اختيار صحيح
ترجح الصحيح على الفاسد فيصير الفعل الى المكره ويجعل المكره آلة له فصار المكره في حكم عديم الاختيار
والتحق بالآلة التي لا اختيار لها بمنزلة سيف او عصا فلا يوجب



الضمان عليه وهذا في الاكراه الكامل فاما في القاصر وهو الذي لا يوجب الالجاء كالاكراه بحبس او قيد فلا يوجب
نسبة الفعل الى المكره حتى يجب الضمان والقود على الفاعل لانه انما يصير كالآلة عند تمام الالجاء لفساد
الاختيار باعتبار خوف التلف على نفسه ولم يوجد في الاكراه القاصر لكن يبقى الفعل مقصورا على المكره
وانما ينسب الفعل الى المكره فيما يصلح فيه آلة اذا لم يتبدل محل الجناية فاما اذا تبدل فلا يبطل الا ان
لان في نسبة الفعل خلاف المكره لانه لم يوجد منه الاكراه على المحل الآخر فيكون طائعا في ذلك في حق
المكره ببطلان الاكراه فاذا بطل الاكراه اقتصر الفعل على الفاعل وهذا كمن اكره محرما على قتل الصيد او
اكره حلالا على قتل صيد الحرم فان هذا الفعل يقتصر على المباشر ولا ينتقل الى المكره وان كان يتصور
ان يجعل المباشر آلة له فياخذه ويضربه على الصيد مع هذا لم يجعل آلة له لانه في ذلك تبدل محل
الجناية لان محل الجناية في الحقيقة احرام المكره او دينه وان كان المحل هو الصيد صورة لانه اكرهه على
ان يجني على احرامه او على دينه اذا كان حلالا لان حرمة قتل صيد الحرم حق الله تعالى فضمانه كان
من [illegible] ايضا ولو جعل المكره آلة لتبدل محل الجناية لانه حينئذ يكون الجناية واقعة على احرام المكره او دينه
وفي ذلك بطلان الاكراه لما ذكرنا ولهذا قلنا ان المكره على القتل ياثم اثم القتل وان كان القتل مما يصلح
ان يكون الفاعل آلة لغيره لان القتل من حيث انه يوجب المأثم جناية على دين القاتل ولو جعل آلة
في حقه لتبدل محل الجناية لانها حينئذ تكون واقعة على دين المكره وانه لم يامره بذلك وتكلم في وجوب
القصاص والدية والكفارة وحرمان الميراث نسبة الى المكره لعدم لزوم تبدل محل الجناية وانما صار
المكره آثما لانه آثر روح نفسه على من هو مثله في الحرمة واطاع المخلوق في معصية الخالق ولانه تعالى
نهاه عن الاقدام عليه قصدا لكن تعلقه في حقه بالفعل والقصد لا بالقول وهو لا يصلح فيه آلة لغيره
اذ لا يتصور ان يقصد الانسان بقلب غيره فلذلك بقي الاثم عليه قوله والحرمات انواع بعد ان بيان
اثر الكره في الحرمات بالاسقاط وعدم الاسقاط [illegible] اي لا يسقط ولا يباح بحال رخصة كالزنا
بالمراة وقتل المسلم وجرحه فانه لا يحتمل ذلك بعذر الاكراه ولا رخص فيه لان دليل الرخصة خوف التلف
والمكره في ذلك والمكره عليه في [illegible] المنصوص بالقتل في استحقاق الصيانة عند خوف التلف سواء
فلا يكون له ان يتلف نفس غيره لصيانة نفسه فصار الكره في حكم العدم في حق اباحة قتل المكره عند التعارض
بينهما في استحقاق الصيانة فاذا قتله فكانه قتله بلا اكراه فيحرم وفي الزنا فساد الفراش ان كانت المراة
ذات زوج وضياع النسل ان لم يكن [illegible] لان نسب الولد لما انقطع عن الزاني [illegible] الكسب
الشفقة عليه لم يكن للمراة قوة الانفاق على الولد لعجزها عن الكسب [illegible] فكان الزنا بمنزلة الاهلاك
حكما فلا تثبت الرخصة فيه بالاكراه لما قلنا في القتل ولا انفاق

الاكراه في عقد المكره حسّي اما في منكوحة الغير فعير مسلم لان الولد ينسب الى الفراش لقوله عليه السلام الولد للفراش
وللعاهر الحجر اما سوال الاصل لنسب الولد الى من خلق من مائه وحصل السقوط عليه لاحر في قلنا انقطع
عنه كان هذا احكما بالنظر الى الاصل وقد سمي صاحب الفراش نسبته مثل هذا الولد عن نفسه عادة
الحلال لعلاك ايضا وانما قيد الزنا بالمراة لنعلم ان المراد له زنا الرجل فان زنا المراة يحتمل الرخصة
الكرهت بالحبس او القطع على الزنا رخص لها ذلك لانه ليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع من الرخصة
جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا سقط الاثم والحد عنها قوله وحرمة يحتمل السقوط
اصل الحرمة بالخمر والميتة ولحم الخنزير في الاكراه الكامل يوجب اباحة هذه الاشياء لان حرمة هذه الاشياء
لم تثبت الا عند الاختيار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه
الضرورة والاستثناء من التحريم اباحة او الكلام صار عبارة عما وراء المستثنى بالاستثناء وقد كان
مباحا قبل التحريم فبقي على ما كان في حالة الضرورة وهذا لمن اصطر الجهة الجوع او عطش فانه
مصير مباحا في حقه الامر كان رفع التحريم في هذه الاشياء يعود الى المعنى اما الخمر فلانها من ازالة
العقل والصد عن ذكر الله واما الخنزير فلانه في اكله من عدو طبيعة الحلال الكل واما الميتة ففي نجاسته وخبث
تعالى ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة وقال تعالى ويحرم عليهم الخبائث فاذا ادى الى
فوت الكل كان هو البعض اولى من فوت الكل فاذا سقطت الحرمة في حالة الاكراه كان المكره في الامتناع
من تناوله مضيعا لدمه فصار اثما وهذا اذا تم الاكراه بان يخاف على نفسه او عضوه فاما اذا
الكره على ذلك بالحبس او الضرب او العذاب يحله الحبس والحدم القرعة الا انه اذا نزع في هذه الحالة
يحد لانه اذا تم الاكراه او حل الحد فاحاقصر او رفع شبهة مسقطة للحد بخلاف المكره على العمل بالحبس
اذا اجتنب فانه يقتص لانه اذا تم الاكراه لم يحل التقبيل لكنه ينقل الى المكره فيقتص فاما اذا
ولم يستقل لم يصر شبهة ايضا قوله وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة فحرام الرخصة في
كاجراء كلمة الكفر في حالة الاكراه وذلك لان اجراء كلمة الكفر حرام بلا شبهة ولا تحتمل السقوط لان
التوحيد واجب على العباد الى الابد والكفر بالله حرام الى الابد فلا يسقط حرمته بالاكراه الا انه
للعبد اجراء كلمة الكفر بشرط اطمئنان القلب بالايمان بالنص وهو قصة عمار وقصة حبيب وقد بينا هما في باب
والرخصة وذلك لان اجراء كلمة الكفر لو فات التوحيد صورة لا معنى لانه معتقد وحدانية الله تعالى بالقلب
وهو الاصل والاقرار باللسان شرط ولهذا كان تمام الايمان في ما يعود هادوام عليه الا الاقرار
وبالاجراء يفوت الدوام وذلك لا يوجب خللا في اصل الايمان لكن لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما
لان الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع يفوت حق النفس صورة
ومعنى فاجتمع هنا

خفان حق العبد في النفس وحق الله في الحب في الايمان فترجح حق العبد لو استوى الحقان لحاجته وغنا الله تعالى
وكيف اذا ترجح حق العبد هنا لانه يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لم يفت معنى فلهذا ارخص الاقدام
مع كونه حراما كما في شرح التقويم فاما اذا صبر حتى قتل لا ينفيه لا عزاز دين الله تعالى كان شهيدا
واذا اجرى فقد ترخص بالادني صيانة للاعلى وكذلك هذا في سائر حقوق الله تعالى مثل افساد الصوم
والصلوة وقتل صيد الحرم او في الاحرام لما قلنا قوله وحرمة يحتمل السقوط الى الغير تناول
مال الغير واتلافه حرام بالنص قال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولان حرمته وعصمته
لحق صاحبه وهي باقية فيبقى حراما لبقاء دليل الحرمة ولكنه يحتمل سقوط الحرمة باباحة المالك
لم يسقط بعذر المكره لانه لا يسقط عصمته لكن يرخص فيه بالاكراه التام لان حرمة النفس فوق
حرمة المال فيجب ان يجعل المال وقاية للنفس فاذا استوفاه ضمنه لبقاء عصمته ولو تركه حتى مات
كان شهيدا لبقاء حرمته وهذا لمن اصابته مخمصة حل له تناول طعام الغير رخصة لا اباحة
مطلقة لان حرمته لحق العبد وهو لم يبحه فيبقى حراما الا انه عارضه امر فوقه وهو الاكراه و
وحق العبد العارض حتى يثبت له الترخص فلهذا اذا صبر في هذين القسمين اي في اجراء كلمة الكفر
وتناول مال الغير حتى قتل صار شهيدا لما قلنا ان الحرمة باقية فيكون باذلا لمهجته
وهذا خلاف طعام نفسه حيث لو تركه في هذه الحالة حتى يسأل ومات لا يكون ماجورا
فصل في المعرفات مسئلة الالهام وهو القاء الشيء في القلب من علم يدعو الى العمل
غير استدلال ولا نظر في حجة شرعية حجة على الملهم وعلى غيره ان كان الملهم نبيا وعلم انه من الله تعالى
كان وعلى ما علم يجب اصلا وقال الحق الصوفية هو حجة عليه لا على غيره وكذا الواردات
المواجهة للدالة الحقيقة او الغلبة حجة عليه لا على غيره ولكن يجب على المولى
في الالهامات والواردات والمكاشفات بعدها عرف ان شيخ صاحب كرامة وولاية تمسك بعض
بقوله تعالى فالهمها فجورها وتقواها اي عرفها في القلب وانه اذا جاز ان يلهم النحل حتى عرف مصالحها
كما قال تعالى واوحى ربك الى النحل فلا تنظر منها والمؤمن مع انشراح صدره لذلك اولى وبقوله عليه السلام
اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى وجعل الفراسة الاخرى عما يقع في القلب وبقوله عليه السلام
لوابصة وقد سأله عن البر والاثم ضع يدك على صدرك فما حاك فيه فدعه وان افتوك الناس
بعد جعل شهادة قلبه حجة اولى من الفتوى وبقوله عليه السلام ان يكن في هذه الامة محدث فهو عمر اي
ملهم وقالت الامة فيمن اشتبه عليه القبلة فصلى بغير تحر لم تجز صلوته وان صلى بالتحري جاز فعدلوا الى الالهام
من الله تعالى كرامة للمؤمن الا انه اذا عصى واتبع هواه
حرم تلك الكرامة وحجة الجمهور قوله تعالى وقالوا لن

الا ترى ان كان يهوديا او نصرانيا بملك اما بينهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين بالزمهم الكذب لعجزهم عن
البرهان ولو كان الالهام حجة لما الزمهم الكذب فلما حكم بعجزهم علامة البرهان وقال عليه السلام من فسر القران
برايه فليتبوأ مقعده من النار والمفسر جاير بالراي لمعنا من النظر والاستدلال باصول الدين
فعلم ان المراد بهذا نظر الاصول فلا يكون الالهام حجة وان ما يقع في قلبه قد يكون من الله تعالى وقد
من الشيطان كما قال تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم وقد يكون من النفس كما قال تعالى ونعلم
ما توسوس به نفسه فما يكون من الله تعالى حجة وما يكون من غيره لا يكون فلا يكون حجة مع الاحتمال فلا
التمييز بين هذه الانواع الا بعد النظر والاستدلال باصول الدين واذا استدل عليه يكون
اجتهادا ومنه لا الهاما ما روي انه لم يجب ما بعث النبي عليه السلام قبل ظهور المعجزة عند اهل السنة فلا
الشيخ يتعاندون العلم انه يصلح شيئا ويفسد شيئا واما قوله تعالى فالهمها فجورها وتقواها معناه عرفها
طريق الخير والشر بطريق العلم وسواء كان في الحج واما وحي النحل فلا كلام فيه لان الله تعالى اضاف
الى نفسه وما يكون من الله تعالى فهو حق لا محالة واما الكلام في شيء يقع في القلب ولا يدري انه من الله تعالى او
من الشيطان او من النفس والحكم كرامة الفراسة ولكن لا يجعله شاهدا للغير حجة لجهلنا انه من الله تعالى
ام لا وحدث حادثة ووردنا ما في ما يحل فعله وتركه نحب ترك ما يريبك الى ما لا يريبك احتياطا فاما ما ثبت
فلا نحرمه بشهادة قلبه وكذا ما ثبت حرمته بدليل فلا يحل بما وقع شهادة قلبه واما حديث عمر رضي الله عنه
فلعله ان كان مخصوصا به ونحن لا ننكر هذه الكرامة وانما ننكر اثبات الشرع به وعمر رضي الله عنه كان يعمل
بالكتاب والسنة والاجتهاد وما كان يدعو الناس الى ما في قلبه الا ترى عند القضية حجة في التحري قوله تعالى
ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله نزل في شان من صحح التحري عند الحاجة الى معرفة القبلة
ومثل التحري في الاواني والثياب والمسائل ونحوها عند الحاجة بالمنصوص والتحري ليس من باب الالهام بل نوع
بالامارات المعلقة بالنظر والالهام ما يقع في القلب من غير نظر واستدلال مسئلة لا عموم لحكاية الحال
في الوجود واحد من الاحوال لما في قولهم [illegible] الا ان الاصل [illegible] قول الراوي حجة لانه ليس
من صاحب الوحي واما المحتجين في ايجاب الجمع له حجة عن قوله انه حكى عن صاحب الوحي والعبارة التي تقدر
تقدر بها ولا ضرورة في العموم فلا يثبت مسئلة العرف ما استقر في النفوس من جهة شهادة العقول
وتلقته الطباع السليمة بالقبول والعادة ما استمروا عليه وعادوا اليه مرة بعد اخرى والجدل ماخوذ
من الجدل وهو الفتل والاحكام وفي الاصطلاح عبارة عن دفع المرء خصمه عن افساد قوله بحجة او شبهة
وسميت المناظرة مجادلة لان كل واحد من المتناظرين يحكم دعواه بالدليل ثم ان كان قصد كل واحد
والغلبة فهي مذمومة والله اعلم [illegible] النبي عليه السلام [illegible]



بعد هذه الانواع الجدل وان كان القصد منه اظهار الحق فمحمود والله تعالى قال وجادلهم بالتي هي احسن
قال القاضي ابو زيد للمجادلة شروط وآداب واركان وقواعد وغرضنا الان الشرط فهي ان يكون غرضهما
اظهار الحق دون العناد وان يكون عالما محتاطا بالعربية متصرفا في القواعد الفقهية والعادات
وان يكون حافظا للنصوص والاخبار وان يكون من يجادله منصفا طالبا للحق لا متعنتا ولا
[illegible] من التساقط يحب الهوى ولا يعتبر احدهما منصف الاخر واما الاداب فتجنب الاضطراب
اللسان من الجوارح والاعتدال في خفض الصوت ورفعه وحسن الاصغاء الى كلام صاحبه والاعراض عن الغضب
وحصول الثبات والاحتراز عن الكلام في مجلس الشغب والتكلم في مجلس جماعة لا يستحقون [illegible]
الاستحياء واذا استخف بكلام خاطره واما القاعدة فالسؤال من المسترشد او الاستدلال او وقوع حادثة
حكمها المذاكرات او وقوع مشكلة في قاعدة او فيما يتعلق بها من المسائل او الحاجة الى [illegible]
الدليل المعارض من صحة وكل هذه المناظرات يبتغي في احياء الشريعة المصطفوية وقال عليه السلام لان يكون
قوله [illegible] ولا يخفى ان في مذاكرات العلماء المرشدين فوائد لا تحصى وجهاد العلماء
المشكلات اقوى درجة من جهاد الغزاة مع الكفار وكذا قال عليه السلام مداد العلماء يوزن مع دم
والمداد للعلماء نوع والدم للشهداء اصل واما الولي فاما الدليل الصحيح على ثبوت المدعي واما الحرف فهو
حرف المعنى [illegible] مسئلة المستثنى اذا تعقب حروف
العطف كقولك الرجل لفلان علي عشرة الا [illegible] يتعلق الاستثناء الاخير ان لم يكن الاستثناء من الاسباب
النفي فاما ان تعلق على بدله الا اذا كان الكل مستثنى او مساويا فانه يتعلق بالكلام الذي يليه
ولو تعدد بحرف العطف في الاستثناء يعود الى اول الكلام ايضا كقوله علي عشرة الا خمسة والا ثلثة
ويبان في اسماء الاعداد من الكلام لا يصح [illegible] ويصح ضمنا كقوله نساءه طوالق الا عائشة وحفصة وزينب وفاطمة
لم تطلق [illegible] ولو قال نسائي طوالق الا نسائي طلقت كلهن مسئلة تخصيص العام بالدليل العقلي
خلافا لبعض الفقهاء وحكمه مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة مخصوص من خطابات في الصبيان والمجانين مخصوص
بالاجماع بالدليل العقلي لان خطاب من لا يفهم لا يصح عقلا مسئلة النسخ لا يجوز في الاخبار الا اذا كان
عن حل شيء او حرمته كقوله تعالى احل لكم صيد البحر وقوله حرمت عليكم امهاتكم او ما جرى مجراه من الاحكام
الشرعية لان النسخ فيه يستلزم الكذب والخلف والبداء [illegible] قال بعض انما الخلف في الوعيد
جائز لانه كرم والاصح بطلان القول لقوله تعالى ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده مسئلة التحريم
[illegible] وهو ما يثبت حرمته بدليل قطعي وفاعله فاسق يستحق العقاب ان لم يكن فعله بعذر [illegible]
والمكروه كراهة التحريم [illegible] الواجب وهو ما ثبت حرمته بدليل [illegible]

يستوجب عقابا من عمل فاعل المحتم وجاحد لا يكفر والمكروه كراهة التنزيه ضد المندوب مسألة آدا عارض المجاز آن

على المجاز لا نرجح من الحنفية أولى وإذا كان أحد المجازين مكيا والآخر مدنيا فالمدني أولى بالاتفاق لأن الآخر

ناسخ مسألة حجية في مذهب الكرامية وضع الأخبار لترويج الدين عند أهل السنة والجماعة لا يجوز لإطلاق

قوله عليه السلام من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده في النار ولأن الافتراء والكذب حرام ولكان لهم غرض

الحمد وقد قال تعالى اليوم أكملت لكم دينكم وكذا بعد الكمال يقتضي زيادة مسألة التقليد وهو قبول

الغير بلا دليل ليس بحجة في أصول الدين ولا في فروعه لأنه تعالى نعى على المقلدين بقوله أولو كان آباؤهم لا

شيئا ولا يهتدون وأما المقلد فيحج في القول المختار من الحنفية والشافعية لا لكونه مقلدا بل لأنه

مصدق حقا إيمانا من غير قصد على طلب الحقيقة بسبب من أسباب العلم باعتبار صحة مذهب إمامه

العلماء على أن المقلد عاص بترك الاستدلال ومحل التقليد في الفروع الشرعية للعوام والمجتهد

الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد في القول المختار من الحنفية والشافعية ولكن عليهم أن يقلدوا من هو أعلم

والورع من السماع بمن يثق بقوله وقال الغزالي لا يجوز أن ينتقل عن مذهب إمامه لمذهب إمام آخر في

الفروع ونحوه عند البعض والمجتهد لا يقلد مجتهدا آخر إلا إذا كان من الصحابة ومن جملة التابعين عند

الحنفية وعند الشافعي فيه لا يجوز للمجتهد في مذهب الشافعي أن يخالف نص الشافعي وهذا كله بلا دليل

مسألة القياس المحتم راجح على القياس المبيح إذا تعارضا وترك الاحتياط كما قالوا إذا حدث المحرم

والمبيح وإذا نقل عن مجتهد قولان إن عرف التاريخ فالجديد أولى وإن لم يعرف واستويا في القوة فعند

الحنفية يرجح المجتهد الآخر بشهادة قلبه عند بعض الحنفية يخير المتبع الذي يقلد في العمل

بأيهما شاء ثم قال الإمام الرازي لا يجوز الترجيح في الأدلة اليقينية لأن اليقيني لا يقبل الحكم

مرجوحا وقال الحنفية المتقين سواء علم أن الشيء وعلى الشيء في الفروع بعضها أقوى من بعض وقال

الشافعي أبو زيد من الحنفية القياس المستنبط من الدليل القطعي أقوى من القياس المستنبط من الدليل الظني

كخبر الواحد والآيات المؤولة والعام الذي خص بعضه لأن احتمال الخطأ فيه أقوى وعند الآخرين هما سواء

كل احتمال يحتمل الصواب والخطأ والله أعلم بقول العبد الضعيف محمد بن محمد

البخاري ستر الله عيوبه في الدارين هذه فوائد التقطتها من فوائد شيخنا علامة الورى جامع الأصول والفروع

شيخنا وأستاذنا ومولانا علاء الملة والدين صفاء الإسلام والمسلمين عبد العزيز بن أحمد البخاري

سلمه الله وأبقاه ورضي عن أسلافه الكرام من فوائد الإمام المحقق والحبر المدقق الأستاذ الكبير العالم النحرير مولانا

حافظ الدين النسفي صاحب المنار والكنز والوافي نور الله مرقده مع أشياء خصصته بكرم مسعده وجاه

محمد بن

١٦٥

واجابه للمخلصين إلحت وأرجو الله تعالى أن لا يقطع رجائي فيما أرجوه وأن

يجعلني فيما أسعانيه حنوا مسؤلا وأكرم مأمول والحمد لله رب العالمين

والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين

اللهم حقق بلطفك آمالنا واختم بالسعادة آجالنا

برحمتك يا أرحم الراحمين تم تحرير جامع الأسرار

بعون الملك الغفار وحسن توفيقه ونصره والسلام

على رسوله محمد وآله محمد من مصنف الشيخ الإمام

المحقق والحبر المدقق جامع الأصول

والفروع صاحب البيان واللسان

في التقرير والتحرير أستاذ الخلف

بقية السلف مسح العلماء علم الهدى

أفضل الورى كاشف المشكلات

قوام الملة والدين محمد بن محمد

بن محمد الكاكي أدام الله

فضائله ومعالمه جميعا

الله يطول بقاه

ثم قوله وأما سقط حق الصبي...

[illegible]

قوله ويجوز ان يكون في النص الخ ذكره في الميزان ثم اختلفوا في اشتراط كون الوصف قائما في محل الحكم فعند مشايخ العراق وهو مختار [illegible] استدلالا بالعلل العقلية كالحركة علة لصيرورة الذات متحركا ويستحيل ان تكون الحركة في محل علة لتحرك ذات اخرى فكذا في الشرعية وعند مشايخنا السمرقنديين ليس بشرط فان البيع والنكاح والطلاق وغيرها علل لثبوت الاحكام في المحال ومنع العبارات قائمة بالعاقدين وكذا كون النص [illegible] علة لجواز السلم والاجارة وهذا الوصف قائم بالعاقد ولان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام وقيام الدليل لا بمدلوله يجوز كالعلم دليل على وجود الصانع حاكم

قوله ولا بد ان يكون الوصف الخ ثم النص يعلم به صلاح العلة بلا خلاف وسواء دل عليه بطريق التصريح [illegible] او بطريق التنبيه والايماء [illegible] وكقول [illegible] الاجماع [illegible] الاجماع [illegible] الاطراد [illegible] الاصل [illegible] التعليل [illegible] الشرع [illegible] الحكم [illegible] الاوصاف [illegible] الدوران [illegible] ثم عرض بعد ذلك على الاصول [illegible] عن المناقضة والمعارضة [illegible] الوصف [illegible] الاصول [illegible] الوصف [illegible] الاصول [illegible] الوصف [illegible] الشرع [illegible] جامع